
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00691408 9


UNIV.
OF TORONTO
LIBRARY

Psychologie.

Psychologie.

Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen,

oder

Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins,

begründet

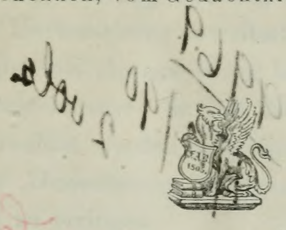
auf Anthropologie und innerer Erfahrung.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Erster Theil.

Die allgemeine Theorie vom Bewusstsein, und die Lehre vom sinnlichen Erkennen, vom Gedächtniss und von der Phantasie.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1864.

Vorrede.

Nach langer unfreiwilliger Verzögerung biete ich dem wohlwollenden Leser endlich in vorliegendem Buche die Fortsetzung der Untersuchungen, welche in der „Anthropologie“ *) ihren Ausgangspunkt nahmen, und erst hier, in der „Psychologie“, ihr Ziel und ihren Abschluss finden sollten. Die „Psychologie“ ist ihrem Entwurfe und ihrer Abfassung nach älter als das anthropologische Werk, welches ursprünglich blos als „Einleitung“ der erstern vorangestellt werden sollte. Aber die Wichtigkeit der anthropologischen Fragen errang sich ein selbständiges Interesse; der Stoff der Untersuchung erweiterte sich, und so trat die „Anthropologie“ als eigenes Werk hervor, wiewol sie ausdrücklich darauf hinwies, nur als Einleitung für die „Psychologie“ betrachtet werden zu wollen. Indess scheint es ihr auch in dieser Absonderung gelungen zu sein, eine gewisse Wirkung sich zu erringen.

Möge es nun dem gegenwärtigen ersten Theile der „Psychologie“ gleichfalls gelingen, eine ähnliche Beachtung zu

*) Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt. Erste Auflage, Leipzig 1856. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Ebendaselbst 1860.

finden, auch wenn er nicht sogleich von dem zweiten Theile begleitet ans Licht tritt, welcher die Lehre von der „Vernunft“ (dem Denken), vom „Gefühle“ und vom „Willen“ enthalten und somit den Schluss des Ganzen bilden soll. An der Vollendung haben mich bisher zum Theil sehr schmerzliche Ereignisse gehindert; und wenn ich nur mit Ueberwindung und Scheu öffentlich von Persönlichem spreche, so darf ich es hier zu meiner Rechtfertigung doch nicht völlig unterlassen.

Eine Unterbrechung erfreulicher Art bot mir die neue Auflage der biographischen Arbeit über meinen Vater, welche ich seiner hundertjährigen Geburtstagsfeier (19. Mai 1862) entgegenbringen wollte. Gleich darauf entriss mir der Tod meine Gattin, die treue langjährige Genossin meines Lebens und Wirkens. Dies und ein äusserer Unfall stürzten mich in ein Krankheitsleiden, welches fast seit einem Jahre jede anstrengende Beschäftigung mit der Wissenschaft mir versagt hat. Sollte nicht das Erscheinen des Werkes ganz in Frage gestellt werden, so musste ich mich entschliessen, das bisher zum Abschluss Gekommene als „ersten Theil“ erscheinen zu lassen. Zum Glück kann derselbe indess nach seinem Inhalte als ein für sich bestehendes Ganze betrachtet und beurtheilt werden. Um jedoch auch dem ersten Theile die möglichste Vollendung und Selbständigkeit zu geben, musste ich mich entschliessen, in einer „allgemeinen Schlussbetrachtung“ (§. 367—396) die Hauptresultate des ganzen Werks darzulegen, welche ich besonderer Aufmerksamkeit empfehle, wenn man sich über den Sinn und Geist des Ganzen unterrichten will.

Aus gleichem Grunde kann es nicht überflüssig erscheinen, den Hauptgedanken, der wie ein leitender Faden durch die „Anthropologie“ wie die „Psychologie“ sich hindurchzieht, hier sogleich auszusprechen und so den stetigen Zusammenhang zwischen beiden Werken herzustellen. Das Ergebniss der erstern lässt sich auf folgende Sätze zurück-

führen, welche im zweiten, gegenwärtigen Werke ihre psychologische Verwerthung erhalten sollen, um dadurch den Erfahrungsbeweis ihrer Richtigkeit zu vollenden.

I.

Der Menschengeist ist ein raumzeitliches Realwesen, gleich allen übrigen Realen, welche den sinnlich-veränderlichen Erscheinungen als beharrliche Elemente zu Grunde liegen.

II.

Er steht nicht im Gegensatze zu denjenigen Realwesen, welche in den (sogenannten) Naturerscheinungen das Beharrliche bilden; — der ganze vermeintliche Dualismus von „Natur“ und „Geist“, von „Denken“ und „Ausdehnung“, wie er seit Cartesius unter verschiedenen Formen den unterscheidenden Charakter der neuern Philosophie, ingleichen Seelenlehre bildete, erweist sich vielmehr bei genauerer Erforschung des Thatsächlichen als die unbegründete Abstraction eines voreilig die Untersuchung abschliessenden Denkens: —

III.

Sondern der Unterschied der Geistesmonade von den niedern Weltsubstanzen beruht einestheils in der relativen Höhe und dem Reichthume ursprünglicher Anlagen, welcher der Vollkommenheit der niedern seelischen Weltwesen noch neue eigenthümliche hinzufügt; andererntheils in der jener Höhe und Universalität seiner Weltstellung genau entsprechenden höchst vielseitigen Erregbarkeit, mit welcher der Menschengeist jeden von Aussen kommenden Reiz durch eine eigenthümliche Umstimmung beantwortet. Darin, in dieser zugleich leichten und energischen Erregbarkeit des Geistes, wird die Psychologie die erste Bewusstseinsquelle desselben nachzuweisen haben. (Wenn Leibnitz

behauptete, jede Monade sei ein Spiegel des Universums von ihrem eigenthümlichen Standort aus, so gilt dies erfahrungsmässig in vollem Sinne nur vom Menschengeiste, wie auch nur von ihm aus ein ähnliches Verhältniss für die übrigen Weltwesen per analogiam erschlossen werden konnte.)

IV.

Alles dies hat nun die „Anthropologie" in den einfachen Satz zusammengefasst:

Der Menschengeist hat nicht blos gewisse „apriorische" Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen) in seinem Bewusstsein, wie Kant's sorgfältige Analyse des letztern es lehrte, — sondern er ist nach seinem eigentlichen Bestande selbst ein vorempirisches Wesen, aus seinen übersinnlichen Grundanlagen in Wechselwirkung mit dem andern Realen sich herausgestaltend in die „Sinnenwelt". ebenso daraus sich erzeugend das Bewusstsein dieser Welt.

V.

Gleicherweise ist diese vorempirische Grundlage des Menschen nicht zu denken als irgend eine unpersönliche „Allgemeinvernunft", als universalistischer „Weltgeist", von welchen Producten übereilter metaphysischer Abstraction die besonnene anthropologische und psychologische Beobachtung nicht das Geringste zu entdecken vermag. Vielmehr zeigt sich der Geist schon in seinen vorbewussten Ursprüngen und Wirkungen durchweg als individualisirter, als Keim einer Eigenpersönlichkeit, und seine psychologische Entwickelungsgeschichte bestätigt dies immer entscheidender, indem durch die Hervorbildung des Bewusstseins die Selbstgewissheit der „Persönlichkeit" nur gesteigert und befestigt wird. Die höchste psychologische Thatsache endlich, das Bewusstsein des Ergriffenseins vom göttlichen Geiste, kurz dasjenige, was wir „religiöse

Erhebung", „religiöse Begeisterung" nennen müssen, zeigt abermals nicht ein Erlöschen oder Kraftloswerden jenes Persönlichkeitsgefühles, sondern umgekehrt, wie schwach oder wie stark auch der Grad der religiösen Erhebung sei, sicherlich ist damit eine Steigerung jenes Gefühles verbunden, eine unüberwindliche Zuversicht und innere Freudigkeit, bis hinauf zum höchsten weltüberwindenden Heroismus.

Was weiter dabei zu bedenken sei, wie namentlich der Begriff des hierdurch von uns behaupteten „Individualismus" sich verhalte zu dem an seinem Theile nicht minder berechtigten Principe des „Universalismus", darüber müssen wir auf die nachfolgenden Untersuchungen (im ersten Buche der „Psychologie") verweisen, wo gleichfalls nicht nach abstract apriorischen Voraussetzungen oder nach einem im voraus fertigen metaphysischen Systeme, sondern durch Rückschluss aus der Erfahrung diese entscheidende Frage ihre Erledigung findet.

VI.

Mit Fug könnte gefragt werden, ob nicht schon im unmittelbarsten Bewusstsein, in dem von aller wissenschaftlichen Reflexion freien, sich selbst überlassenen Menschenwesen ein deutliches und unverkennbares Zeugniss sich finde von jener behaupteten innern Ewigkeit und vorzeitlichen Uranlage des Geistes? Die Forderung ist eine vollständig und in allen Fällen berechtigte, dass das Innere auch stets und ungesucht sich äussern, zur universalen Erfahrung werden müsse, und dass, wo dies nicht stattfinde, mit Recht der Verdacht entstehe, statt der einfachen, objectiven Wahrheit möge irgend ein absichtlich erdachtes, künstlich ersonnenes Theorem sich eingeschlichen haben. So auch in diesem Falle!

VII.

Hier nun brauchen wir fürwahr nach solchem Zeugnisse des Geistes über sich selbst nicht weit zu suchen und nicht blos auf Vereinzeltes, Zweifelhaftes, Vieldeutiges uns zu berufen. Das Gesammtverhalten wie das Gesammtgefühl des Menschen bekundet auf unwiderstehliche Art, dass er als „Fremdling“ sich wisse in dieser Sinnenwelt und dass das Hinausstreben über dieselbe der eigentliche Sinn aller eigenthümlich menschlichen Thätigkeit sei. Daher die rastlose Unruhe und der tiefe Zwiespalt, der sein ganzes Wesen durchzieht, indem er jedes irdisch Erreichte sofort wieder vor sich verneinen muss; die ungestillte Sehnsucht gerade mitten im kräftigsten Lebensgefühle, die jeder höchsten Freude sogleich sich beimischende ernste Wehmuth, was ebenso die Quelle höchster Erhebung zu Poesie und Religion dem Menschen wird, als umgekehrt den irdisch Gesinnten in die Verödung eines leeren, ewig unbefriedigten Strebens hinauswirft: — alles dies ist nur das Zeugniss einer unablässigen Verneinung seines gegenwärtigen Zustandes; das heisst aber zugleich: seines substantiellen Hinausseins über denselben.

Aber dasselbe hat auch einen sehr positiven, auf Tieferes deutenden Grund. Es ist zugleich die thatkräftige Wirkung und unwillkürliche Beglaubigung seines wahrhaften, jenseitigen Wesens. Indem der Mensch alles Zeitliche zu einem Ungenügenden herabsetzt, in keinem irdisch erreichten Ziele sich gefangen gibt, verräth er dadurch, eine überzeitliche Macht und eine überzeitliche Bestimmung in sich zu tragen.

VIII.

Die Psychologie, behaupten wir, ist unvollständig, denn sie ist ausser Stande, den Menschengeist in seiner Tiefe und Ganzheit zu erklären, so lange sie nicht jenen seltsamen

zwiespältigen Drang, das eigentliche Räthsel seines Daseins, verständlich gedeutet hat. Mit diesem Postulate, was zugleich einer Kritik der bisherigen Psychologie gleichzuachten wäre, treten wir an diese Wissenschaft heran. Aber jenes Räthsel kann nur richtig gedeutet werden durch Hinweisung auf die transscendentale, alles Zeitliche überschreitende Natur des individuellen Menschengeistes. Dies hat unsere nachfolgende Ausführung der Wissenschaft zu zeigen, welche aus diesem Grunde, der bisherigen Psychologie gegenüber, zum ersten male auf Vollständigkeit Anspruch macht.

IX.

Aus dem oben Gesagten (IV) folgt zugleich noch weiter, dass der Geist seine Bewusstseinsquelle in sich selbst trage, mit nichten erst von Aussen empfange. Das „Sinnenbewusstsein" somit, als die erste und unmittelbarste Erweckung dieser Quelle, sammt Allem, was aus ihm sich entwickelt, der ganze Augpunkt unsers irdischen Daseins, ist nur eine der möglichen Bewusstseinsformen, ist nur „Erdgesicht", verschwindend, wenn die organischen Bedingungen unwirksam werden, mittels deren es entsteht (wozu es keinesweges immer und überall des leiblichen Todes bedarf, sondern was auch bei gewissen ekstatischen Zuständen einzutreten vermag), ohne dass damit die innere „Sehe" des Geistes, seine ursprüngliche Bewusstseinsquelle zerstört oder beeinträchtigt wäre.

Die nach allen Seiten hin folgenreiche Bedeutung dieses, wie wir meinen, streng von uns erwiesenen Satzes brauchen wir hier nicht zu erörtern. Dass aber auch Kant's Transscendentalphilosophie, wenn man sie consequent bis zu ihrer Grundprämisse zurückverfolgt, auf derselben Voraussetzung beruhe, wurde ausführlich gezeigt, und möge hier noch beiläufig erwähnt sein, um die „befremdliche Paradoxie" unserer Behauptungen, welche der gegenwärtigen Wissenschaft und gesammten Denkweise noch durchaus nicht eingehen

wollen, wenigstens vorläufig unter den Schutz seines Namens zu stellen.

X.

Die „Psychologie" daher, wenn sie das ganze Menschenwesen und die Gesammtheit seiner Bewusstseinsmöglichkeiten ergründen will — bisher hat sie nur auf die Betrachtung seines hälftigen Daseins und Bewusstseins, auf sein Sinnenleben sich beschränkt —, muss auch die andere Hälfte, die Anlage zu einer völlig verschiedenen Seins- und Perceptionsweise ins Auge fassen; und erst dann wird der Gesammtumfang des Geistes, damit zugleich der Begriff seiner Apriorität, erschöpft sein.

XI.

Auch dieser Aufgabe haben wir zu genügen versucht. Wir glauben das „Organ" gefunden zu haben, durch welches eine übersinnliche Welt hineinscheint und hineinwirkt mitten in unser sinnliches Bewusstsein, welcher der Geist als selbst übersinnliches Wesen seiner Substanz nach zwar angehört (I—IV), von welcher er aber durch sein unmittelbares, ins Sinnenleben verflochtenes Bewusstsein aufs Eigentlichste abgewendet, aus dem eigenen Innern herausgewendet und ihm entfremdet ist. Auch über diese Ansichten und Behauptungen bitten wir den Leser erst dann sich zu entscheiden, wenn er mit unbefangenem Urtheil die im nachfolgenden Werke dafür aufgeführten Thatsachen und Gründe der Reihe nach geprüft hat.

XII.

Die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes umfasst bekanntlich die drei Stufen: des ersten Bewusst-Werdens, des Bewusst-Seins und des Selbstbewusstseins. Aber diese Entwickelung ist Selbstentwickelung, d. h. von Allem, was im Geiste er Selbst ist, was seines

Bewusstseins Eigenthum geworden, hat er nichts von Aussen blos empfangen, leidend in sich aufgenommen, sondern durch Wechselwirkung mit dem Andern selbstthätig sich angebildet. Dies der Fundamentalsatz jeder gründlichen Psychologie, welcher im folgenden Werke durch einen vollständigen Inductionsbeweis an den Thatsachen des Bewusstseins erhärtet wird. Die Aussenwelt bestimmt den Menschen nur insofern, macht ihn nur in dem Sinne „von sich abhängig", als sie fördernd oder hemmend, anspornend oder rückhaltend zur Entwickelung seiner innern Anlagen sich verhält, welche allein sein Selbst ausmachen und aus denen allein sein Schicksal sich entscheidet.

XIII.

Diesem ersten Satze stellt sich sogleich ein zweiter zur Seite.

Auf allen Stufen jener Selbstentwickelung ist der Geist formal der Eine, mit sich Identische, und er weiss sich also („Ich"). Aber er bleibt darin nicht qualitativ mit sich identisch, sondern er ist und er weiss sich als ein veränderter und stets weiter veränderbarer. Wie erklärt sich doch dieser merkwürdige Vorgang, der zwar stets in uns Allen und vor Aller Augen sich vollzieht, deshalb jedoch um nichts weniger der Begründung bedarf, und die richtige nicht überall gefunden hat?

Es ist eben die „Wunderwirkung", so zu sagen, des Bewusstseins, dass der Geist durch den lediglich formalen Act des Ichwerdens und Ichseins, durch das „Licht, mit dem er seine eigenen innern Zustände als die seinen erleuchtet" (wie das Bewusstsein dieses „Als" entstehe, wird die Psychologie zu erklären haben), zugleich innerlich sich umgestaltet, aus dem Zustande substantieller Einfachheit heraus- und in die Mannichfaltigkeit wechselnder Bewusstseinszustände auseinandertritt. Was in der Einheit seines vorbewussten Wesens als blose Anlage ungesondert ruhte,

tritt durch den Bewusstseinsact unterschieden und als ein besonders Wirkendes hervor, wird aber damit zugleich in die bewusste Macht des Geistes gegeben. Und dieser Process, den wir die „Entwickelungsgeschichte“ des Bewusstseins nennen, hat sich zu vollenden, bis alle Anlagen des Geistes in den bewussten Besitz des „Ich“ gelangt sind, sein blindes Sichauswirken zur freibewussten Selbstbestimmung sich erhoben hat. Es ist der allmähliche Uebergang vom „Bewusstsein“ ins „Selbstbewusstsein.“

XIV.

Dieser ist jedoch abermals nichts von Aussen im Geiste Bewirktes oder Zufälliges, sondern durch die innere Beschaffenheit des Bewusstseinsprocesses begründet. Indem das Bewusstsein unserer Mannichfaltigkeit immer mehr sich ausbreitet, befestigt und verstärkt sich in gleichem Masse daran das (centralisirende) Bewusstsein unserer Einheit (unseres „Selbst“) in jenen Unterschieden und Gegensätzen. Je mehr, bildlich zu reden, die Gefahr sich steigert, an jenen Zersplitterungen die innere Einheit zu verlieren, desto mehr wächst der Widerstand dagegen, indem in ganz gleichem Verhältniss das Bewusstsein der Einheit, des „Selbst“, sich verstärken muss, so gewiss die Vorstellung des „Selbst“ an jedem Bewusstsein des Unterschiedes sich wiederholt und immer neu vollzieht.

XV.

Erst auf der Stufe des „Selbstbewusstseins“ daher ist der Geist völlig bei sich selbst, hat sein apriorisches Wesen in seine Gewalt bekommen, sein „Für sich“ ist seinem „An sich“ möglichst adäquat geworden. (Warum nur „möglichst“, warum im endlichen Geiste immer ein dunkler Rest, ein nicht völlig im Bewusstsein sich auflösender Hintergrund seiner Apriorität zurückbleibt, darüber wird die „Psychologie“ sehr bestimmte Rechenschaft ablegen.)

Uebrigens ist pädagogisch und ethisch Nichts bekannter oder populärer, als dieser Gedanke. Theoretisch „Selbstbesinnung“, praktisch „Selbstbeherrschung“ wird uns unablässig als Ziel der intellectuellen, wie ethischen Bildung hingestellt. Beides ist nichts Anderes, als die Möglichkeit einer Erhebung des blosen Bewusstseins ins Selbstbewusstsein.

XVI.

In letzterm ist nun zugleich auch der Begriff der „Persönlichkeit“ gefunden. Denn mit diesem Worte bezeichnen alle Sprachen die nur dem Geiste zukommende Eigenschaft: alles ihm Angeeignete und Eingelebte mit Bewusstsein zu durchdringen, es als das Seinige zusammenzufassen, damit aber auch als von ihm freies Selbst darüberzustehen. („Transscendenz“ in der „Immanenz“.)

Persönlichkeit ist die Grundform des Geistes als solchen, daher als Form in allen Geistern, im absoluten wie in den endlichen, schlechthin gleich.

(Es ist daher einer der unberechtigtsten Vorurtheile, eine reine Grille des Pantheismus, zu behaupten, dass Gott als Absolutes, nicht Persönlichkeit sein könne, weil er damit „verendlicht“, anderen Persönlichkeiten nebengeordnet werde. Umgekehrt ist zu sagen — und wir haben das Recht, uns dabei auf die ausführliche Beweisführung unserer „Ontologie“ zu berufen*) —: dass Persönlichkeit die höchste, vollkommenste Existentialform alles Wirklichen, zugleich diejenige Daseinsform sei, in welcher allein die höchste, absolute Welteinheit ohne Widerspruch denkbar wird. Die Idee Gottes und die der absoluten Persönlichkeit zeigen sich dergestalt unabtrennbar voneinander,

*) „Grundzüge zum System der Philosophie: Zweite Abtheilung: die Ontologie.“ Heidelberg 1836. § 286 fg. 296. 297.

dass jede nur in der andern ihre Begreiflichkeit und Bewährung findet!)

Unterschieden und abgestuft dagegen sind die (endlichen) Persönlichkeiten lediglich nach der Fülle des Geistesgehaltes, wie nach der Klarheit und Intensität des Bewusstseins, mit welchem sie jenen Gehalt wissend durchleuchten und ordnend beherrschen. Und als vollmenschliches Dasein wäre nur dasjenige anzusprechen, in welchem Apriorisches und Persönlichkeit völlig sich deckt, wo der Geist mit vollkommen bewusster Sicherheit des Erkennens und Wollens seiner Anlagen Herr geworden wäre. *)

XVII.

Allein von hier aus, vom Begriffe des „Selbstbewusstseins" oder der „Persönlichkeit", ist nun das Wesen und der Inhalt des Geistes zu begründen, d. h. nur also, wie er sich vom Gipfel und Höhenpunkt seines Bewusstseins aus zeigt, ist sein Begriff auch an seinem Anfang oder Ausgangspunkte zu fassen; nicht von anderswoher (etwa aus einer „Natur", aus „stofflichen" Elementen oder dess Etwas) oder aus einem niedern (etwa sensualistischen) Principe kann er erklärt werden. Denn der Erfolg der Untersuchung zeigt, dass der Geist selbst es ist, der aus der eigenen apriorischen Anlage zu jener Höhe emporsteigt, der somit in seinem Anfange schon sein muss, wozu er sich machen soll, ein „transscendentales", mit vorempirischen Grundanlagen ausgestattetes Wesen, aus denen heraus er sein Bewusstsein, auch die Form seines empirischen Bewusstseins sich anbildet.

---

*) Ueber den daraus hervorgehenden Begriff des „Urmenschen" vergleiche man vorläufig (bis zur Vollendung des gegenwärtigen Werkes) die „Anthropologie", 2. Aufl., S. 573 fg.

XVIII.

Dies ist der Punkt, um dessen entscheidende Hervorhebung in gegenwärtiger Psychologie es sich handelt, und wobei abermals an Kant anzuknüpfen ist.

Die „synthetische Einheit der Apperception", welche Kant zum gestaltenden Principe der „theoretischen" Vernunft, des blosen Erkennens machte, zum universalen Princip zu erheben, oder auch, um an J. G. Fichte's bestimmtere Fassung der Aufgabe zu erinnern, das „transscendentale Ich" (schärfer und behutsamer ausgedrückt: „das transscendentale Wesen des Geistes") zum Fundamentalbegriffe der gesammten Geisteslehre zu machen, das ist es, auf dessen consequente und erschöpfende Durchführung nach unserer Ueberzeugung auch jetzt noch Alles ankommt. *)

*) Eben dies ist auch der Punkt, welchen Sengler mit grosser Energie und Klarheit zur Geltung gebracht hat (theils im ersten Bande seiner „Erkenntnisslehre", 1858, theils in sechs besonders wichtigen und lehrreichen Artikeln „über Begriff und Aufgabe der Erkenntnisslehre" in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 37. 38. 39. 40. 41), ebensowohl für eine gründliche Reform der Erkenntnisslehre, als auch dafür, um die gegenwärtige Speculation von dem noch immer nicht überwundenen Gegensatz eines blos empiristischen Realismus und eines leer aprioristischen Idealismus dauernd zu befreien. Der Durchdringungspunkt für Ideales und Reales ist ihm eben das „transscendentale Ich", dessen Grundvermögen und Grundbestimmungen ebenso real sind — denn in ihnen concentrirt sich die ganze Wirklichkeit, des Geistes Wesen ist mikrokosmisch —, als auch ideal; denn sie enthalten eben damit zugleich den Möglichkeitsgrund des Erkennens der Wirklichkeit; sie sind die Idealgründe einer wahrhaft objectiven (realen) Wissenschaft. Aus demselben Grunde ist ihm fürjetzt die Psychologie — aber ausdrücklich als „Pneumatologie", als Lehre vom transscendentalen Wesen des Geistes gefasst — die unentbehrliche Vorwissenschaft, um die rechten, vollständigen Real- und Idealprincipien zu gewinnen. „Die Psychologie", sagt er, „soll nicht Zweck, sondern Mittel zu ihm sein" (das reine Wesen des Ich zu erkennen), „wie ja die Seelenvermögen überhaupt nur diese Mittel zum Zweck sind. Aber dadurch

Wir haben soeben schon angedeutet, was bei jener Fassung der Aufgabe zu berichtigen sei. Wir heben dies noch bestimmter hervor, indem unsers Erachtens die Nichtbeachtung dieses scheinbaren Nebenpunktes zu den verhängnissvollsten Irrthümern Veranlassung gegeben. Es ist die sofortige Bezeichnung des Geistes als „Ich", als ob beide Begriffe gleichbedeutend wären und sich deckten. Es ist die daraus hervorgehende irrthümliche Folgerung, als müsse, weil mit Recht erkannt worden, dass Alles im Geiste nur aus dem Wesen des Geistes herzuleiten sei, nicht von anderswoher, um deswillen Alles aus dem „Ich", der Ichform, „abgeleitet" werden.

XIX.

Das „Ich", als solches, als „reines", „allgemeines", und mit welchen Prädicaten man es sonst noch auszustatten gedenkt, ist weder ein Reales, noch viel weniger Princip eines Realen, sondern lediglich das Product einer psychologischen Abstraction, mit welcher die allen Geistern gemeinsame Vorstellung derselben von sich zu einem Allgemeinbegriff erhoben und als charakteristisches Prädicat des Geistes als solchen bezeichnet wird.

Wie kritisch die „Anthropologie" erwies, wie psychologisch das nachfolgende Werk zu zeigen hat, ist das

---

kommen wir weiter, nämlich durch psychologische Begründung der metaphysischen Begriffe." Im Hinblick auf den Inhalt dieses Werkes kann ich mich nur mit allen diesen Bestimmungen einverstanden erklären, und es wäre mir höchst erwünscht und ermuthigend, wenn der treffliche Denker in dem nachfolgenden Versuche einer Psychologie zugleich einen Beitrag zur Lösung jener allgemeinen Aufgabe finden wollte, obschon ich, aus sogleich anzuführenden Gründen, einer etwas andern Terminologie und einer abweichenden Methode mich bediene, nämlich der Induction aus der Erfahrung, welche sicherlich die einzig geeignete ist, um neue Principien zuerst festzustellen und vor Zweifel und Ungewissheit zu sichern.

Ich die für sich leere Form des Selbstbewusstseins, in welcher der Geist seine realen, aber ihm bewusst gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfasst: Zeichen eines Realen, aber selbst nichts Reales (Inhaltliches), aus welchem daher auch nichts Inhaltliches im Bewusstsein „abgeleitet“, das überhaupt nicht in realem Sinne zum „Principe“ gemacht werden kann.

XX.

Der Ausdruck „transscendentales Ich“ endlich, wenn man überhaupt sich dessen bedienen will — uns scheint er theils überflüssig, theils ungenau —, kann nur die Höhe und Tiefe der „Selbsterkenntniss“ bezeichnen, mit welcher der Geist in sein eigenes transscendentales, vorempirisches Wesen zurückgeht, um darin den Grund und die Quelle seines sinnlich-empirischen Bewusstseins zu finden. Die echte, gründliche Psychologie, als durchdringende Selbsterkenntniss des Geistes, soll transscendental sein; aber ein „transscendentales Ich“ in seiner Unmittelbarkeit und Ausdrücklichkeit wird im Bereiche der psychischen Thatsachen nirgends gefunden, kann nicht gefunden werden, weil im gegebenen, wirklichen Bewusstsein oder „Ich“ jenes Apriorische, Transscendentale, als innerster Grund und Princip dieses Bewusstseins oder Ich, eben darum nothwendig ein ihm verdeckter Hintergrund, ein Un- oder Vorbewusstes bleiben muss.

Eine ganz andere, damit nicht zu verwechselnde Frage ist die, wie die Psychologie ihre eigene Möglichkeit begründen, d. h. erklären könne, welchergestalt es ihr gelinge, bis zu jenem vorbewussten Hintergrunde des gegebenen Bewusstseins erkennend vorzudringen, selbst „transscendental“ zu werden? da doch soeben noch behauptet wurde, dass dem factischen Bewusstsein der eigene Grund desselben nothwendig verdeckt bleiben müsse.

XXI.

Auch darüber wird die Psychologie (im nachfolgenden Werke) genaue Rechenschaft abzulegen wissen. Sie zeigt, dass in der Form des Bewusstseins als solcher zugleich die Möglichkeit „unendlicher Reflexibilität“ liege, indem jeder an sich schon bewusste Zustand des Geistes, sofern er unterschieden wird durch dieses Bewusstsein von einem andern, gleichfalls bewussten, eben damit zum Objecte eines noch höhern (zusammenfassenden) Bewusstseins gemacht werden kann. Und so vermag der Geist, stufenweise immer höher sich objectivirend („reflectirend“), durch den Selbsterkenntnissprocess der psychologischen Reflexion zuletzt auch im transscendentalen Wesen des Geistes die höchste allgemeine Bedingung seines Bewusstseins zu entdecken, welche dem wirklichen oder factischen Bewusstsein nothwendig sich verbirgt, gerade weil sie in letzterm auf eine besondere Weise wirksam ist. Aber aus eben diesem Grunde wird die Psychologie sich enthalten, diesen höchsten, auf das Transscendentale des Geistes zurückgreifenden Reflexionsact zum Begriffe eines „transscendentalen Ich“ zu hypostasiren, da ein solches Ich im wirklichen Bewusstsein nicht vorkommt, ausser eben nur im Reflexionsacte des psychologisirenden Subjects!

Man wolle übrigens in diesen Bemerkungen nicht eine unfruchtbare Subtilität, eine überflüssige psychologische Silbenstecherei erblicken. Wir sind der festen Ueberzeugung, dass bevor nicht der lange eingewohnten Verwechselung des „Ich“ mit dem „Geiste“ vollständig ein Ende gemacht worden, auch der Begriff der individualen Substantialität des Geistes nicht fest begründet, der Gefahr nicht gründlich gewehrt sei, die Psychologie von neuem in pantheistischen Universalismus zurückfallen zu sehen oder in die noch schlimmere Verflachung, das Ich sich zusammensetzen zu lassen aus einer Vielfachheit „einfacher

Elemente". Wir dürfen darüber statt alles Weitern nur auf die Ergebnisse unserer „kritischen Geschichte der Seelenlehre" (im ersten Buche der „Anthropologie") verweisen. *)

XXII.

Wie schon die alten Dichter, offenbar nur aus dem Zeugniss des eigenen Innern schöpfend, es preisend verkündeten, ist der Menschengeist „göttlichen Geschlechts", ist göttlicher „Erregung" aufgeschlossen; und zwar, wie die eindringende psychologische Forschung dies erweist, keineswegs als universalistisches Gattungswesen, sondern gerade umgekehrt, sofern in ihm das concret Persönliche, die Eigenthümlichkeit (XII) zum Bewusstsein und zur Geltung kommt, kurz eben das, was wir „Genius" nennen. Dies nun ist die schlechthin höchste, zugleich die begeisterndste Einsicht, welche der Mensch über sich gewinnen kann, das tiefste Ergebniss seines Selbsterkennens. Wer dieser innern Ewigkeit, dieses Antheils am Göttlichen thatsächlich innegeworden, dem ist zugleich jenes Räthsel seines Daseins gelöst (VII), der hat der tiefen Sehnsucht genug gethan, welche ihn mitten im Sinnenleben, in der „Zeitlichkeit" nie verlassen wollte. Er hat „die Zeit überwunden", indem er mitten in der Zeitlichkeit die Quelle des Ewigen in sich erweckt hat.

XXIII.

Die Psychologie aber, als vollendete „Selbsterkenntniss" des Menschengeistes, würde unvollständig bleiben, und ihr Princip mangelhaft, wenn sie nicht jene Thatsache in den Bereich ihrer Untersuchung zöge, noch eigentlicher, wenn sie nicht ihr gesammtes Princip auf diese höchste Erweisung im Bewusstsein gründete. Auch dies bitten wir

*) Z. B. auf S. 25 und 26 ebendaselbst, 2. Aufl.

als leitenden Gedanken für die folgende Untersuchung nicht unbeachtet zu lassen.

Offenbar bietet jene Wahrheit (XXII) zwei sehr bestimmt zu unterscheidende Seiten dar, deren Verwechselung, ja auch nur deren Vermischung von verhängnissvollen Folgen begleitet ist, welche aufzudecken auch jetzt noch an der Zeit sein möchte.

Der Menschengeist erweist sich als ein übersinnliches, ewiges Wesen mitten im Sinnlichen und in der Flucht der Zeitlichkeit. Eben darum vermag er aber auch in ein directes Verhältniss zum höchsten, absoluten Geiste zu treten, und von ihm erfüllt, zum „Organ" seiner Offenbarung zu werden.

Beide Gedanken sind allerdings unabtrennlich von einander und factisch niemals getrennt worden, wie schon aus jener universalen culturgeschichtlichen Thatsache zu ersehen, dass wo Unsterblichkeit (innere Ewigkeit) des Menschengeistes gelehrt wurde, dies in ausdrücklicher Verbindung mit dem Glauben an eine lebendige Gottheit geschah, ja dass jene Lehre gerade als die vornehmlichste Offenbarungswahrheit hochgehalten wurde.

Dennoch sind beide Sätze nicht „identisch", sondern wohl und sorgsam voneinander zu unterscheiden. Denn eine gänzliche Verseichtigung beider wäre es, ja das Verderbniss eines jeden derselben in seinem eigentlichen Werthe, wollte man sie zu jenem wohlbekannten pantheistischen Begriffe von der „Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes", vom „Bewusstwerden Gottes im Menschen" u. dgl. einschwinden lassen, in dessen banal gewordener Trivialität ebenso der erhabene Ernst jener religiösen Wahrheit rettungslos verflacht, als die unbefangene psychologische Forschung nachweislich auf die verderblichsten Irrwege geleitet worden ist.

Die „Psychologie" wird gerade zu zeigen haben und damit abermals berichtigend zurückwirken auf eine in Vor-

urtheilen befangene Metaphysik und danach gemodelte Religionslehre: — wie beide Wahrheiten sich wechselseitig voraussetzen, keinesweges aber zusammenfallen, indem nur unter der Bedingung, dass der Menschengeist ein Eigensubstantielles, selbständig aus sich Anfangendes, mithin von Gottes Geiste Unterschiedenes sei, auch eine wahrhafte, nicht blos illusorische, eine vom Menschen errungene und durchgekämpfte, darum aber auch zuversichtlich gewusste und tiefgefühlte Vereinigung („Versöhnung“) mit dem göttlichen Geiste möglich werde, und wie dieser begrifflichen Unterscheidung beider auch allein der wirkliche Hergang, die durchgreifende menschliche Erfahrung entspreche.

XXIV.

Die letztere Betrachtung hat uns den Weg gebahnt zum höchsten Standpunkte, welcher der Psychologie zu erreichen bleibt. Wir können ihn den theosophischen nennen; denn nur von ihm aus ist der letzte, gründliche Aufschluss über die eigentliche Quelle menschlicher Geistesentwickelung zu gewinnen.

Dass nämlich jede ideale Entwickelung des menschlichen Bewusstseins, jeder eigentliche „Culturfortschritt“, im ganzen Geschlechte sowol, wie im einzelnen Genius, nur aus jenem innern Verhältniss zum Geiste Gottes, aus göttlicher „Eingebung“ erklärlich werde, dass der wahre Erzeuger neuer Gedanken in uns nur Gott sei, dass namentlich Gott nicht ohne Gott von uns gewusst, nicht gefühlt noch erkannt werden könne, diese grosse, allein stichhaltende Einsicht verdanken wir vor allem den Lehren der Theosophie, und so darf endlich noch gesagt werden, dass nur vom Standpunkte der Theosophie aus die ganze psychologische Aufgabe gelöst werden könne.*)

*) Man vergleiche die analoge Beweisführung am Schlusse der „Anthropologie“ (S. 608 fg., 2. Aufl.).

Diese zerfällt hiernach unter einen doppelten Gesichtspunkt:

Einerseits wird sie nachzuweisen haben, was der Menschengeist aus seinem eigenen apriorischen Vermögen, in Wechselwirkung mit dem Objectiven der Aussenwelt, in seinem Bewusstsein hervorzubringen vermöge, ebenso was der Grundcharakter und die Grenze dieses Bewusstseins sei. Andererseits wird sie zu zeigen haben, wo dies Erklärungsprincip nicht mehr ausreiche, sondern wo ein neues, aus dem bisherigen Causalnexus der Vorstellungsverkettung nicht mehr erklärbares Element hineintritt in dies Bewusstsein, von Innenher (durch „Eingebung") es umgestaltend.

XXV.

Hiermit erwächst unserer eigenen psychologischen Theorie noch ein anderes eigenthümliches Problem. Denn es ist sogleich ersichtlich, dass nicht in derselben Weise das Verhältniss des absoluten Geistes zum menschlichen Bewusstsein gedacht werden könne, wie das der endlichen objectiven Dinge zu demselben. Gott kann unserm Bewusstsein niemals als ein blos Objectives gegenübertreten, gleich jenen. Damit fiele sein Begriff einer wahrhaften „Verendlichung" zu. Er wäre, gleich andern endlichen Objecten, ein Ding ausser und neben unserm Geiste. Aber er ist eine Macht in ihm und zugleich über ihm.

Wir werden sonach ein doppeltes Grundverhältniss des Bewusstseins zum Realen zu unterscheiden haben.

Das apriorische Wesen unsers Geistes (IV) entwickelt zunächst seine Grundanlagen an der Wechselwirkung mit dem Andern, Realen, zum Bewusstsein dieses Andern und seiner selbst, es wird darin zum „Subject" einem „Objecte" gegenüber, und aus den verschiedenen Verhältnissen zwischen Subject und Object entstehen jene verschiedenen Grundunterschiede bewusster Thätigkeit, welche wir als „Erkennen", „Fühlen", „Wollen" bezeichnen.

XXVI.

Nun aber kann eine eindringende psychologische Beobachtung sich nicht verbergen, dass innerhalb des Rahmens jener allgemeinen und unaufhebbaren Grundverhältnisse es bestimmte Bewusstseinszustände gibt, welche sich durchaus nicht erklären lassen aus der blosen Wechselwirkung von Subject und Object, von Geist und Aussenwelt, bei denen wir vielmehr ein von **Innenher** auf den Geist und sein Bewusstsein einwirkendes Princip anzunehmen genöthigt sind, wenn wir dem Charakteristischen dieser psychischen Thatsachen gerecht werden wollen; — ein Verhältniss daher, in welchem der Geist nicht mehr als Subject einem Objecte gegenüber sich befindet, sondern nach welchem ein Höheres in ihn eingeht, Eins mit ihm wird und durch ihn sich offenbart. (Dies eben, die Einsicht, dass Gott niemals äusseres Object, „Aussending", für das menschliche Bewusstsein werden könne, ist das allerdings hochwichtige Ergebniss, der bleibende Rest der Wahrheit, der aus den letzten Systemen seit Fichte sorgsam zu bewahren ist, dort freilich untermischt mit vielen Irrthümern und übereilten, gerade auf jene Prämisse gestützten psychologischen Folgerungen. *)

XXVII.

Auch dies Verhältniss ist am menschlichen Bewusstsein nicht unbemerkt vorübergegangen; und wie konnte es anders sein, da es gerade durch die gewaltigste Erregung im Geiste sich kundgibt, unvergleichbar in ihrer Eigenthümlichkeit mit

---

*) Beiläufig sei bemerkt, dass Fichte's Behauptung, welche ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog, eben nur die war, Gott könne nichts „Objectives", kein in den (sinnlichen) Formen der Objectivität zu denkendes Ding, nach seinem Sprachgebrauche keine „Substanz" sein, in welcher Verneinung und in deren Gründen er unstreitig recht hatte.

allen andern Erregungen, welche der Geist von Aussen empfängt. Man hat diese tiefempfundene Wirkung seit Anbeginn in allen Sprachen mit einem Ausdruck belegt, welcher „Einhauch", „Eingebung", kurz eine von Innenher den Geist und sein Bewusstsein steigernde Kraft bezeichnet; und alle Grossen und Guten, alle wahrhaft Begeisterten haben sich zu solchen Erlebnissen bekannt. Aber die Schulmetaphysik hat diese hochwichtige psychische Thatsache unbeachtet zur Seite gelassen und ebensowenig ist es unsers Wissens der Psychologie unserer Zeit irgendwo in den Sinn gekommen, dies Verhältniss zum Mittelpunkte ihrer Forschung zu machen, sodass, hätte die christliche Theosophie und Mystik nicht unermüdlich daran erinnert, dass ohne den steten Einfluss des göttlichen Geistes der menschliche todt und unerweckt, dem Einerlei des sinnlichen Naturkreislaufes verfallen bliebe, der weltlichen Wissenschaft diese gründliche Einsicht wol ganz abhanden gekommen wäre. *)

Es ist die Bestimmung des gegenwärtigen Werkes, auch diese Lücke auszufüllen, oder den theosophischen Standpunkt als den einzig erschöpfenden für die Psychologie aufzuweisen.

Dies kann jedoch erst dann gelingen, wenn vollständig ermittelt ist, was der Geist in der immanenten Entwickelungsgeschichte seines Bewusstseins aus sich selbst zu erzeugen vermag, wo dagegen der mehr als menschliche Factor, das göttliche Element, in jenen festgegliederten Context hineintritt.

---

*) Es braucht wol kaum erinnert zu werden, dass zu unserer Zeit vornehmlich Franz Baader es war, der auf diesen Cardinalpunkt aller Wahrheit mit unermüdlicher Energie und in den verschiedensten Wendungen hingewiesen hat. Und in diesem Betracht darf er mit Recht den ersten Denkern, ja den Neubegründern der Wissenschaft in unserer Zeit beigezählt werden.

XXVIII.

Der erste Versuch dieser Art sollte die „Ethik" des Verfassers sein *), eine Monographie über den Willen, welche einen Theil der Aufgabe behandelt, die vollständig und im Ganzen zu lösen dem gegenwärtigen Werke obliegt. Aus Gründen nämlich, welche dort angegeben sind, lässt sich am Bewusstsein des Willens, der Selbstthätigkeit, deutlicher und unwidersprechlicher zeigen, als an den beiden andern Thätigkeitsweisen des Geistes, wie weit die Macht dieses „Selbst" reiche, und wo er innerhalb dieses „Selbst" von einer noch höhern, ihn „entselbstenden" Macht ergriffen werde und davon zugleich das untrügliche Bewusstsein gewinne. Es konnte dort nachgewiesen werden, wie in der stufenweisen Entwickelung des menschlichen Willens deutlich und entschieden der Moment sich abhebt, wo anerkannt werden muss, „dass nicht blos menschliche Freiheit und ein endliches Thun im ethischen Processe wirkt, sondern dass es eigentlich ewige, göttliche Kräfte sind, welche die menschliche Freiheit ergreifen, sie begeisternd über die aus dem ursprünglichen Grundtriebe des Geistes stets emporsteigende (natürliche) Selbstsucht erheben und so den ethischen Process zum Abschluss bringen"; dass hierin aber allein „die Eintracht zwischen dem Selbstgefühl und dem Willen, die innere Glückseligkeit durch ‚Wiedergeburt' erreicht werde". **)

Am Schlusse der „Güterlehre" aber, oder der allgemeinen „Gesellschaftswissenschaft" ergibt sich ***): dass „ohne diesen göttlichen Beistand und fortdauernde Assistenz,

---

*) „System der Ethik, zweiter darstellender Theil: erste, zweite Abtheilung." Leipzig 1851, 1853.

**) A. a. O., erste Abtheilung, S. 183, 187—190, 194—197.

***) A. a. O., zweite Abtheilung, S. 493.

welche die ungeheuere Gegenwucht der Selbstsucht in uns Allen unablässig überwindet und an tausend unwillkürlichen Regungen des Menschen dem sinnigen Beobachter sich verräth, die Gesellschaft im kleinsten Umkreise, wie im grössten, in steter Gefahr wäre, zu Trümmern zu gehen. Dies sei das wahre, greifliche Wunder, das offenbare Mysterium der göttlichen Gegenwart in der Menschheit, welches sich jeden Augenblick vor unsern Augen begibt, die jedoch oft genug mitten im Lichte Nichts erblicken. Die Religion enthülle uns dies Räthsel, wie die wahre mit sich zu Ende gekommene Speculation. Durch beide werde der Mensch, die Menschheit ihres eigenen Wesens sicher, indem sie sich begreift als im Geiste Gottes gegründet" (diese Einsicht erklärt erst die Apriorität ihres Wesens) „und als von seinem Willen erhalten in jedem Augenblicke ihrer Existenz" (diese Einsicht ist die höchste Vollendung ihres Wesens und ihres Bewusstseins).

XXIX.

So weit die Ethik an ihrem Theile. Dasselbe hat die Psychologie im Ganzen, namentlich auch vom Erkennen und vom Gefühl aus zu zeigen, indem sie diejenigen Bewusstseinsformen an beiden aufweist, bei welchen es nicht mehr möglich ist, sie aus dem eigenen immanenten Wesen des Geistes zu erklären, wo einerseits eine mehr als blos weltliche, aus dem „Objectiven" stammende, andererseits eine mehr als blos menschliche, selbstverliehene Einsicht oder Gemüthserweckung von Innenher den Geist ergreift. Begeisterung, Enthusiasmus, Gefühl der Erhebung über die eigenen endlichen Schranken wird das gemeinsame Kriterium dafür sein. Wir verweisen vorläufig darüber, bis wir die Vollendung des ganzen Werkes bieten können, auf den Schluss der gegenwärtigen „ersten Abtheilung".

Nachdem wir das Vorstehende (I—XXIX) als die vorausorientirenden Gedanken über unser Werk der Beachtung des Lesers empfohlen haben, scheint nur noch eine einzige Frage unerledigt zu sein. Es ist jene, wie wir uns das Verhältniss und die Stellung der Psychologie im Zusammenhange der übrigen philosophischen Wissenschaften denken? Soll sie die erste in der Reihe, überhaupt die fundamentale sein, wie dies nach den bisherigen Erklärungen unsere Meinung scheinen könnte?

Dennoch sind wir nicht dieses Erachtens, bitten aber dabei unterscheiden zu wollen zwischen der zeitweisen Bedeutung, welche ein gewisses Untersuchungsgebiet gewinnen kann, und zwischen der definitiven oder rein begriffsmässigen Stellung, die es im schon vollendeten Systeme der philosophischen Wissenschaften einzunehmen hat. Wie wir dies in Betreff der Psychologie meinen, kann kaum zweifelhaft sein.

Nach letzterm Gesichtspunkte betrachtet, wird die Psychologie niemals „Anfangswissenschaft" sein können; denn das vollendete System soll ein möglichst treues, möglichst erschöpfendes Nachbild des Weltzusammenhanges und der Stufenfolge der Dinge bieten, durch „Nachdenken" sich annähernd dem Vorbilde, wie es im Denken des Schöpfergeistes entworfen ist. Als die Lehre vom Geiste daher, der innerhalb einer Natur und ihrer Bedingungen sich über die Natur erhebt, kann die Psychologie nicht aufhören im allgemeinen Zusammenhange des Systems als zweiter递theil der „Realphilosophie" hinter der Naturphilosophie ihre definitive Stellung zu finden.

Anders wird dies Verhältniss, wenn wir erwägen, dass jenes Universalsystem keinesweges schon vollendet dasteht, dass es vielmehr aus sorgsamer Specialforschung, aus der Durcharbeitung der einzelnen Theile erst allmählich sich zusammenbilden soll. Und nach diesem Gesichtspunkte beurtheilt, haben die psychologischen Untersuchungen eine

vorzügliche, ja eine fundamentale Bedeutung für das allgemeine System der Philosophie. Bei ihrer engen und unauflöslichen Verknüpfung mit den erkenntnisstheoretischen Problemen dürfen sie besondere Pflege und Beachtung in Anspruch nehmen, so oft die Speculation der Selbstorientirung bedarf, so oft sie den Boden methodischer Sicherheit verloren hat.

Dass jedoch eben dies der Fall sei im gegenwärtigen Augenblicke, darüber besteht kaum noch ein Zweifel unter den Urtheilsfähigen. Alle originellen, dem Fortschreiten der Wissenschaft zugewendeten Denker der Gegenwart sind darüber einverstanden, dass die Philosophie, wenn sie das Recht der Fortexistenz behaupten, noch mehr wenn sie neue Bahnen beschreiten wolle, einer völligen Neugestaltung bedürfe durch besonnenes Wiedereingehen auf die methodologischen Fragen, auf den Grund und die Bedingungen unserer Erkenntniss. Auch ist der schon vor mehr als dreissig Jahren vom Verfasser aufgestellte Kanon: „dass man dabei auf den ehrlichen Weg Kant's zurückkommen müsse", fast allgemeinem Einverständnisse begegnet.

„Auf den ehrlichen Weg Kant's"; — so wiederholen wir noch heute mit besonderm Nachdruck. Denn bis zur Stunde hat sich bewährt, dass, um der voreiligen idealistischen Ueberstürzung Fichte's, der pantheistischen Aufblähung eines absoluten Wissens und den phantastischen Illusionen der spätern Schelling'schen Epoche gründlich zu entgehen, überhaupt neue, festere Ausgangspunkte der Speculation zu gewinnen, auf die Kantische Untersuchungsweise zurückzukommen sei. Dass wir auch mit unserer Erforschung des Göttlichen und der objectiven Natur niemals über den „anthropo(kosmo-)centrischen" Standpunkt uns hinausversetzen können, diese Einsicht sollte nach Kant's entscheidender Besinnungsthat von der Speculation niemals vergessen worden sein. Nur auf dem Wege sorgfältig fortschreitender, allmählich sich vertiefender Selbsterkenntniss

ist für sie ein festgesicherter Einschritt, ebenso ein sicheres, nicht blos illusorisches Fortschreiten möglich, mag diese Behauptung auch gar manchem an philosophische Gedankenabenteuer Gewöhnten als die geistloseste, bornirteste erscheinen; eben dieser bewiese nur dadurch, wie bedürftig er selbst solcher Zurechtweisung sei.

Und in diesem Sinne darf auch die gegenwärtige „Psychologie“, so wenig sie ihre Probleme mit Rücksicht auf methodologische und metaphysische Fragen behandelt hat, dennoch darauf Anspruch machen, ein Beitrag zur Lösung jener allgemeinern Aufgabe zu sein, das „Programm zur Reform der Philosophie“ zu enthalten, deren Ausführung der Verfasser in seinen übrigen Schriften versucht hat. Sie begründet auf anthropologischem Wege das Princip, welches meiner gesammten philosophischen Weltanschauung zu Grunde liegt, das Princip des Individualismus, der Persönlichkeit. Wenn sie als das letzte in der Reihe meiner philosophischen Werke erscheint, während sie das erste, allgemein einleitende hätte sein sollen: so hängt dies mit dem Geschicke der Selbstbildung, mit der innern Reife und Zeitigung unserer Ansichten zusammen, über deren Verlauf Niemand willkürlich zu verfügen vermag. Jetzt am Ende meiner Laufbahn stehend und auf ihren vielverschlungenen Gang zurückblickend, darf ich wohl behaupten, dass jenen Einen Grundgedanken immer klarer, entschiedener, vielseitiger ans Licht zu bringen, das einzige Ziel aller meiner Bestrebungen war. Seines Fleisses, sagt Lessing, darf Jedermann sich rühmen, und wem dabei zugleich die innere Genugthuung zu Theil geworden, eine Weltansicht zu gewinnen, welche seinem Gemüthe die tiefste Befriedigung gewährt, der darf auch dies Bekenntniss nicht zurückhalten. Ist es doch der thatkräftige Beweis, dass bei ihm wenigstens die philosophische Selbstbildung ihre höchste Bestimmung erreicht hat, und wir haben Proben, dass dies auch bei Andern gelungen sei, um eine freudige Geistesgemeinschaft

unter den Einverstandenen zu erzeugen, welche weit hinausreicht über das Band einer Schule oder einer literarischen Verbrüderung.

Im Uebrigen aber gebe ich wegen der Aufnahme des gegenwärtigen Werks in den herrschenden literarischen Kreisen keinen schmeichelnden Illusionen Raum. Eine Lehre, die mit strenger Consequenz und ohne auf irgend ein Compromiss mit der Gegenpartei sich einzulassen, die übersinnliche Apriorität und Idealität des Geistes behauptet, wie könnte sie doch einer Zeit zusagen, in welcher die „Empirie", und zwar die Empirie des „Handgreiflichen", des Mess- und Wägbaren, ihre Triumphe feiert? Denn wie der hartnäckige Aberglaube dieser Halbbildung wähnt, geht „Erfahrungswissenschaft" und „exacte Forschung" Hand in Hand, ja sie ist Eines und Dasselbe mit der Theorie von der Einzigkeit des „Stoffes"; und diese, wie man weiss, hat längst entschieden über die „Nichtexistenz des Geistes". So ist in den Augen solcher Leute eine Lehre von selbst gerichtet, welche „so sehr der Erfahrung widerspricht"!

Nun behaupten wir jedoch ausdrücklich das Gegentheil. Gerade der Erfahrung, und nur dieser, folgen wir, aber der vollständigen und ganzen; und wir bieten den Gegnern Trotz, im ganzen Verlaufe unserer Untersuchungen irgend einen Begriff uns aufzuzeigen, welcher nicht auf Erfahrungsbeweis sich gründete, oder eine Hypothese, die nicht durch die Eigenthümlichkeit einer gewissen Erfahrung nothwendig gemacht würde. Der ganze Streit, wenn es einen gibt, wenn es überhaupt sich verlohnt ihn durchzukämpfen mit der bornirten Verstocktheit in angewöhnten Vorurtheilen, lässt sich kürzlich auf folgenden Ausdruck zurückführen:

Den Gegnern ist das Sinnenfällige, Handgreifliche das einzig Reale und Erfahrbare. Wir zeigen ihnen aber, dass dies gerade das blos Phänomenale, Nichtreale, darum der Erklärung Bedürftige sei aus dem wahrhaft Realen, welches

insofern gleichfalls mittelbar in die Erfahrung eintritt. Wie kann nun solchen Gegnern geholfen werden, oder wie ist eine Verständigung mit ihnen möglich? Kann man doch niemand dazu nöthigen, dass er aufhöre seicht zu sein; dass er auch nur den Trieb in sich empfinde, über das Sinnenfällige hinauszugehen, das scheinbar wie eine feste Schranke ihn umgibt. Denn auch die Forschung, und sie gerade am meisten, entspringt einem tiefen Bedürfniss. Schon nach Platon und Aristoteles ist „Sichzuverwundern" das charakteristische Kennzeichen des philosophischen Kopfes, d. h. da Probleme zu sehen, wo der gemeine Sinn alles sicher und in der Ordnung findet.

Dennoch halten wir das Phänomen der heutigen, bis zum Fanatismus sich erhitzenden Stoffbegeisterung keineswegs blos für das Erzeugniss unverschuldeter Unwissenheit oder natürlicher Unbildung. Es ist ein charakteristisches Krankheitssymptom unserer Zeit; denn offenbar entsteht es nicht ohne Antheil des Willens, einer höhnenden Abneigung gegen die idealen Regungen des Bewusstseins, die dennoch unvertilgbar im Menschen wirken und unablässig einen stillen Protest erheben. Wissenschaftlich aber ist es noch mehr: es ist ein absichtliches Misachten des schon Geleisteten, des grossen Gesammtergebnisses philosophischer Bildung; denn wie könnte, seit Kant's Leistung, auch der nur mässig Unterrichtete an sensualistischen Vorstellungen noch sein Genügen finden!

Früher hatte sich in Deutschland durch Tradition aus dem Vermächtniss unserer grossen Denker ein gewisses intellectuelles Schamgefühl erhalten. Man wusste, was allenfalls zulässig sei, was dagegen zu den schlechthin abgethanen Dingen gehöre. Mit welchem unauslöschlichen Gelächter wären zu Kant's, ja noch zu Schelling's und Hegel's Zeiten solche Ausgeburten materialistischer Phantastik aufgenommen worden, wie die Literatur sie jetzt mit fast fabrikmässiger Emsigkeit hervorbringt! Sie halten den Gang der Wissen-

schaft nicht auf, die sich um solche ephemere Nachzügler eines längst beseitigten Aberglaubens nicht kümmert. Aber sie legen ihr doch desto dringender die Verpflichtung auf, immer von neuem und immer energischer Zeugniss abzulegen gegen jene bildungsfeindliche Verseichtigung und Verfälschung des Menschenwesens, was eben am Dauerndsten durch die Förderung gründlicherer Einsicht geschieht.

Und so seien auch diese Untersuchungen der Zeit als eine Art von Vermächtniss geboten. Die Mitforscher werden aufnehmen und weiterführen, was daran als fest und probehaltig sich erweist; und die stille, nicht aussterbende Gemeine der tiefern Gemüther, die im Menschen ein Räthsel ahnet, ein Räthsel, welches nach Auflösung ringt, möge an den Aufschlüssen, welche dies Werk darüber zu bieten wagt, eine feste Lebenszuversicht für immer gewinnen!

Im April 1863.*)

Immanuel Hermann Fichte.

*) Dies Datum bezeichnet den Abschluss des Manuscripts, was der Verfasser zu bemerken für nöthig findet, um die Nichtberücksichtigung einzelner später erschienener Werke und Abhandlungen über manche hier einschlagende Materien zu erklären und zu rechtfertigen. Aeussere Umstände haben die Vollendung des Druckes bis heute verzögert.

Den 4. Juni 1864.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Anthropologische Ergebnisse als Einleitung zur Psychologie.

I. Allgemeine Sätze aus der Psychophysik.

(§. 1—13.)

II. Das Einheitsprincip der Seele und des Geistes: Phantasie, Trieb, Instinct.

(§. 14—26.)

III. Die metaphysischen Beziehungen des Seelenwesens.

(§. 27—42.)

Zweites Kapitel.

Vom Wesen und Grunde des Bewusstseins.

(§. 57—101.)

Entwickelungsgeschichte des Erkennens
oder
Erkenntnisslehre.

Zweites Buch.

Die Lehre vom sinnlichen Erkennen.

Erstes Kapitel.

Allgemeiner Begriff der Empfindung.

(§. 116—122.)

Seite

Zweites Kapitel.

Der psychologische Ursprung der Sinnenempfindung.

(§. 123—132.)

Drittes Kapitel.

Die physiologischen Bedingungen der Sinnenempfindung.

(§. 133—144.)

Viertes Kapitel.

Die Lehre von Raum und Zeit.

(§. 145—165.)

I. Ihr allgemeiner Begriff.

II. Psychologische Genesis der Raum- und Zeitanschauung.

Fünftes Kapitel.

Theorie der Wahrnehmung.

(§. 166—178.)

Drittes Buch.

Die Lehre vom Vorstellen.

Erstes Kapitel.

Die Aneignung des Wahrnehmungsinhaltes: „Fassungskraft".

(§. 179—188.)

I. Aneignen und Bewahren.

Zweites Kapitel.

(§. 189—217.)

II. Gedächtniss und Wiedererinnerung.

A. Unwillkürliche Vorstellungsreproduction.

Drittes Kapitel.

Das Umbilden und Neugestalten des Angeeigneten (Einbildungskraft und Phantasie).

(§. 218—366.)

III. Die Ekstase als Fernschau und Fernwirkung mittels Phantasieübertragung.

Dritte Unterabtheilung.

Die ästhetische (freibewusste) Phantasiethätigkeit.

(§. 332—366.)

I. Die natürlichen Anfänge ästhetischer Thätigkeit.

1. Die Leibgestaltung und die Mimik.

Berichtigungen.

Seite 23, Zeile 15 v. u., statt: einem, lies: einen
» 310, » 13 v. o., st.: Schattenempfindungen, l.: Schallempfindungen

Anthropologische Ergebnisse

als

Einleitung zur Psychologie.

I. Allgemeine Sätze aus der Psychophysik.

1. Wenn man Umfrage halten wollte bei den verschiedenen Wissenschaften, ob es nicht eine Reihe streng erweisbarer Wahrheiten gebe, welche in völlig gleicher Weise bei Erklärung der physikalischen wie der psychischen Phänomene zur Geltung kommen müssen: so würde man ohne Zweifel nach einigem Besinnen von beiden Seiten her auf den Satz zurückgeleitet werden: dass allem Veränderlichen, wie es in die äussern Sinne fällt und wie die innere Selbstbeobachtung es uns darbietet, ein Unveränderliches, in seinem Wesen Beharrendes unterzulegen sei, mit gewissen ebenso beharrlichen Grundeigenschaften, welche innerhalb jenes Wechsels nur die Erscheinungsweise ändern, an sich selbst aber die gleichen bleiben, oder wenigstens aus der eingegangenen Veränderung in ihren ursprünglichen Zustand sich wiederherzustellen vermögen.

Die Annahme gewisser beharrlicher Realwesen („Substanzen"), welche als bleibende Ursachen allen phänomenalen (äussern wie innern) Veränderungen zu Grunde liegen, ist daher der erste nothwendige Gedanke; zugleich das letzte sicher Erreichbare für die Erfahrungsforschung, damit aber auch die feste Grundlage derselben nach Unten wie nach Oben.

Nach Unten ist dieser Begriff der nächste gemeinsame Vereinigungs- und Orientirungspunkt für alle Erfahrungswissenschaft, ohne dessen Festhalten die Betrachtung der Phänomene in völlig werthlose Vereinzelung zerfallen würde. Beobachtung wie Experiment können nur darauf gerichtet sein, den Umfang der Veränderungen (wechselnden Eigenschaften) zu erschöpfen, in welchen ein bestimmtes Realwesen seine Eigenthümlichkeit darlegt, somit zugleich darin als dasselbe Eigenthümliche sich behauptet. Alles Erfahrungswissen hat zum einzigen und zum letzten Ziele, die beharrliche Eigenthümlichkeit jeglichen Realwesens (seine differentia specifica) zu erkennen.

Nach Oben: Soll der Versuch einer noch tiefer dringenden Forschung, welche über jenes für alle Erfahrung letzte Erreichbare noch hinausgreift („Metaphysik“ eben deshalb genannt), auf festem Boden stehen, soll er nicht entweder in leere idealistische Abstractionen sich verflüchtigen oder auf einen willkürlich ersonnenen und zunächst doch nur formalen Einheitsbegriff der Welt hinüberspringen: so ist eine solche besonnene metaphysische Forschung nur auf dieser — wir bezeichnen sie mit dem technischen Ausdruck — „monadologischen“ Grundlage möglich, welche ebenso eine gesicherte realistische Weltansicht begründet, als vor dem Rausche monistisch-pantheistischer Ueberhebung bewahrt. Doch sei dies nur beiläufig erinnert, indem wir an gegenwärtiger Stelle diese Gesichtspunkte weiter zu verfolgen keine Veranlassung haben. Wir dürfen sie zudem durch die kritischen Ergebnisse der „Anthropologie“ für hinreichend erledigt halten in Bezug auf das hier zu erforschende Erkenntnissgebiet.

2. In unabtrennbarem Zusammenhange mit jener ersten Wahrheit steht ein zweiter Lehrsatz: Der stetige Wechsel und die Veränderlichkeit an den monadischen Wesen (§. 1) entsteht nur aus den eingegangenen und wieder aufgelösten Verbindungen, in welche sie unablässig miteinander ge-

rathen. (Was übrigens als allgemeine Grundbedingung und gemeinsames Gebiet für diese wechselnden Verbindungen und Lösungen der Realwesen zu denken sei, wird später sich finden. Es ist der Raum und die räumliche Durchdringung.)

Jede Veränderung somit, wenn sie auch als einfache oder einseitige, lediglich an Einem Wesen vorgehende erscheinen sollte, ist dennoch nur das Ergebniss von (wenigstens) zwei Factoren. Wirkungen aus einfachen Ursachen gibt es daher nicht, ebenso wenig einseitige, nur von dem Einen Wesen hervorgebrachte, wobei das andere passiv sich verhielte: sondern jeder von Aussen empfangenen Einwirkung antwortet das Realwesen unmittelbar durch die seiner Eigenthümlichkeit entsprechende Gegenwirkung.

Auf diesen Begriff ist Alles zurückzuführen, was man für einseitiges „Wirken“ oder „Leiden“ hält. Daraus folgt indess, dass wir in der unmittelbaren Wahrnehmung des Geschehens gar nicht die rechten Ursachen und die wahrhaften Wirkungen gewahren, sondern aufs Eigentlichste oberflächlich schiebt sich uns statt dessen ein lückenhaftes Bild von Veränderungen vor, deren innerlich bedingende Ereignisse uns verborgen bleiben. Hume's Kritik der gewöhnlichen Auffassung des Causalverhältnisses ist noch immer berechtigt; er zeigt, dass was man gewöhnlich als Ursachen und Wirkungen bezeichnet, in Wahrheit dies nicht sei.

3. Jener Satz (§. 2), in seinen psychologischen Folgen erwogen, muss in Bezug auf das Wesen und die Entstehung des Bewusstseins jeder skeptischen und idealistischen Theorie ein Ende machen.

Das Phänomen des Bewusstseins mit seinem Wechsel von Vorstellungen, ebenso mit den verschiedenen Graden von Lebhaftigkeit und Verdunkelung, welche es darbietet, kann nur unter den allgemeinen Begriff einer am Seelenwesen vorgehenden Veränderung fallen. Veränderung an einem Realwesen aber ist, ihrem ersten Ursprunge nach,

nur erklärbar aus einer von Anderm ihm zukommenden Wirkung, welcher es Gegenwirkung entgegenstellt und dadurch einen veränderten Zustand in sich selbst erzeugt.

Und so kann auch der erste Ursprung des Bewusstseins nur das Product einer Gegenwirkung sein, mit welcher das reale, an sich noch nicht bewusste Seelenwesen einen äussern Reiz beantwortet. Sich selbst überlassen, beziehungslos verschlossen gegen jegliches Andere, bliebe auch für das Seelenwesen kein Grund einer Veränderung übrig und es wäre ebenso unfähig, in bewussten Zustand zu gerathen.

Bewusstsein daher, als ursprünglichstes und sicherstes Zeugniss einer an der Seele erregten Veränderung, ist eben damit der sichere Beweis einer Wechselwirkung derselben mit andern Realwesen, deren gemeinsames Product eben das unmittelbarste Bewusstsein, die „Empfindung", der Anfang und Ausgangspunkt alles Bewusstseins ist. Es wird später, in der Psychologie selbst, zu untersuchen sein, welchen Antheil an jenem gemeinsamen Producte die Seele habe, welcher andere den „Objecten" zukomme. Hier indess ist schon klar, dass keines dieser beiden Elemente fehlen dürfe, weder ein eigentlich Objectives, welches auf die Seele einwirkt (gegen die Skepsis und den Idealismus), noch die Thätigkeit des Seelenwesens, welches jene Wirkung selbständig verarbeitet (gegen jede sensualistische Theorie).

4. Jedes Realwesen besitzt mit der ihm zukommenden specifischen Qualität, die seine Eigenthümlichkeit ausmacht (§. 1), auch ein ebenso ursprüngliches Mass von Intensität, durch welche es seine Eigenthümlichkeit gegen die andern Realen behauptet. Diese Qualität wird ihm daher zugleich zu specifischer Kraft, mit einem ursprünglichen, gleichfalls unüberschreitbaren Kraftmasse. Das reale Wesen wird zur „Kraft" und zu „Kräften" erst durch die Verbindung mit andern realen Wesen und die dabei eintretende Behauptung seiner Qualität den unterschie-

denen Qualitäten des andern gegenüber, welche Behauptung dem entsprechend jedesmal auch als eigenthümliche Krafterweisung oder als bestimmte Kraft auftreten muss. Es gibt keine „Kraft“ überhaupt, sondern nur bestimmte Kraft.

5. Jenes ursprüngliche Mass von Intensität (§. 4), welches jedem Realwesen zufolge seiner ebenso ursprünglichen Qualität eignet, können wir nun mit G. Th. Fechner*) dessen „potentielle“ Kraft nennen, der „lebendigen“ gegenüber.

Lebendige Kraft ist die, welche an der einzelnen Gegenwirkung in bestimmter, aber veränderlicher Stärke hervortritt, potentielle das Gesammtkraftmass eines realen Wesens, welches in einem gegebenen Zustande desselben unveränderlich und unüberschreitbar dasselbe bleibt, aber verschieden sich vertheilen kann nach den verschiedenen „lebendigen“ Krafterweisungen des realen Wesens.

6. Die potentielle Kraft kann nicht verschwinden oder ihr Gesammtkraftmass sich verändern (sich mindern oder erhöhen; — so im Allgemeinen: doch wird später ein Zusatz nöthig werden, der jene Allgemeinheit nicht aufhebt, wol aber sie genauer bestimmt). Denn beides ist nur der quantitative Ausdruck der specifischen Qualität (§. 4) eines Wesens. Dagegen kann die potentielle Kraft allerdings in verschiedenen Formen lebendiger Kraft sich darstellen, und es findet wirklich, durch das stete Wechselspiel von Verbindungen und Lösungen unter den Realen, eine stete Vertauschung solcher (lebendiger) Krafterweisungen statt.

7. Dies ist das grosse Princip der sogenannten Erhaltung der Kraft im Wechsel ihrer Erscheinungsweisen, begründet und angewendet zunächst in der Mechanik durch das erwiesene Aequivalent von Wärme und Schwer-

---

*) „Elemente der Psychophysik“ (2 Bde., Leipzig 1860).

kraft, dann aber von Helmholtz in seiner allgemeinen (kosmischen) Bedeutung aufgezeigt. *)

Dies Gesetz findet nun erfahrungsgemäss auch Anwendung auf diejenigen Realwesen, welche den Erscheinungen des organischen Lebens und des Bewusstseins zu Grunde liegen, auf „Seele“ und „Geist“. Dies ist auch innerlich nothwendig; denn beide, als reale Wesen, unterliegen den allgemeinen Bedingungen alles Realen. In näherer Beziehung auf dies Gesetz gilt daher auch von ihnen stete Vertauschbarkeit lebendiger Kraft bei constantem Beharren der potentiellen.

8. Dennoch tritt hier eine wichtige Erweiterung dieses Princips hinzu, worin eben der unterscheidende Charakter dessen liegt, was wir Leben nennen im Gegensatze zur „todten Natur“.

Es ist der periodische Wechsel von Zunahme und Abnahme der potentiellen Kraft bei den „lebendigen“ Wesen, im Unterschiede von den „todten“, welcher zugleich jedoch zwischen gewissen feststehenden und schlechthin unüberschreitbaren Werthen sich auf- und abbewegt. Was wir Wachsthum nennen, ist in Rücksicht auf das darin sich darstellende Gesammtkraftmass (§. 6) nichts Anderes, als eine relative Steigerung dieses Kraftmasses; was Abnahme und Vergehen, nichts Anderes, als eine relative Verminderung eben desselben, die jedoch niemals und unter keiner Bedingung an dem realen Wesen, welches der verborgene Träger dieser bestimmten Erscheinungsweise von Kraft ist, bis zu Null herabsinken kann; denn dies wäre völlig der Vernichtung dieses Realen gleichzuachten, was den allgemeinen psychophysischen Gesetzen widerspricht.

Ebenso werden wir bei der Periodicität, welche allen organischen Processen eignet, bei dem Wechsel von Schlafen

*) Fechner, a. a. O., I, 34

und Wachen, bei Gesundheit und Krankheit, bei Ermüdung und Erfrischung, eine Veränderung im Gesammtkraftmass bemerken, welche jedoch auch hier auf eine unüberschreitbare Grenze zurückzuführen ist, innerhalb deren die potentielle Kraft des organischen Wesens sich auf- und abbewegt.

9. Nach dieser Erweiterung des ganzen Princips müssen wir daher die Formel desselben in Betreff seiner Anwendung auf die organischen Functionen folgendergestalt modificiren:

Das Grundmass der potentiellen Kraft ist bei den organischen Wesen ein veränderliches, innerhalb gewisser unüberschreitbarer Grenzen der Zunahme und Abnahme auf- und absteigendes. In jedem gegebenen Zustande jedoch kann es auf verschiedene Formen „lebendiger" Kraft sich vertheilen und kann zugleich eine stete Vertauschung ihrer Erscheinungsweise stattfinden.

10. Dieselbe Erweiterung findet folgerichtig am Geiste statt; denn auch er, als reales Wesen, nimmt an allen Bedingungen des Realen Theil. In Beziehung auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft (§. 5) gilt daher auch von ihm die Modification desselben, welche in der Welt des Organischen sich zeigt: Veränderlichkeit des Kraftmasses innerhalb gewisser Grenzen und Vertauschbarkeit seiner Erscheinungsweise innerhalb des ganzen Bereichs seiner Wirkungen (§. 8, 9).

11. Nur bezieht sich dies Gesetz am Geiste zugleich auf den Gegensatz bewusstseinbildender und bewusstlosbleibender Processe, und hier wäre die psychophysische Formel also auszusprechen:

Je mehr der Geist seine potentielle Kraft bewusstseinerzeugend verwendet (und die „Psychologie" wird später Gründe anzuführen wissen, aus denen hervorgeht, warum der intensivste Kraftaufwand gerade zum Hervorbringen des Bewusstseins nöthig ist), desto mehr entzieht er lebendige

Kraft seinem bewusstlos organischen Wirken. Je weniger er umgekehrt diesem potentielle Kraft zuzuwenden genöthigt ist, desto mehr wächst in ihm die auf Bewusstsein und Vorstellungsleben zu verwendende. Die Bewusstseinsprocesse sind überhaupt daher auf den Ueberschuss potentieller Kraft angewiesen, welcher von den bewusstlosbleibenden organischen Processen übrig bleibt.

Daraus erklärt sich von selbst eine Reihe der wichtigsten Thatsachen, welche von nun an auf materialistische Weise zu deuten nicht mehr statthaft ist.

So die Schwäche und Dunkelheit des Bewusstseins im frühesten Kindesalter, wo die Processe des Wachsthums und der Ernährung den Haupttheil des Gesammtkraftmasses verzehren müssen; ebenso dass die volle Höhe und Stärke, die Lebendigkeit und der Umfang bewussten Lebens nur in den reifen Jahren des Organismus, bei „völlig ausgewachsenem Körper" erreicht werden kann; endlich die höchst zahlreichen und höchst fühlbaren Erscheinungen, dass alle unsere „geistigen" (d. h. bewussten) Functionen von der Gunst oder der Ungunst unserer „organischen Stimmung" abhängig sind. Bekanntlich findet der Materialismus darin den Hauptgrund gegen die Selbständigkeit, ja gegen die Existenz eines geistigen Princips im Menschen. Dieser Grund ist ihm für immer abgeschnitten. Denn umgekehrt verräth hiermit die eigentliche Substanz des Geistes eine solche Selbständigkeit und einen solchen Umfang innerer Macht, dass sie vielmehr in jenen organischen Stimmungen ebenso gegenwärtig ist, wie in den Processen des reinsten, abgezogensten Denkens.

12. Indess ist hier noch eine Zweideutigkeit abzuweisen, welche ein schweres Misverständniss zu erzeugen droht.

Man hat in Anwendung jenes Gesetzes von der „Vertauschbarkeit" der Kraft sich wol so ausgedrückt, dass „die lebendige Kraft, die zum Holzhacken verwandt wird, und

die lebendige Kraft, welche zum Denken, d. i. zu den unterliegenden psychophysischen Processen verwendet wird, quantitativ nicht nur vergleichbar, sondern selbst ineinander umsetzbar sind."

Dieser Ausspruch enthält etwas Richtiges; es liegt darin aber auch etwas Falsches und Irreleitendes, wenn man eine wichtige Nebenbestimmung übersieht. Unmittelbar „umsetzbar" ist die Nerven- und Muskelkraft, welche zum Holzhacken verwendet wird, ins Denken und in die bewusstseinerzeugenden Processe keinesweges und in keinem Falle. Wäre eine solche qualitative Umsetzbarkeit zwischen beiden möglich, so könnte Denken, oder überhaupt Bewusstsein nur für eine irgendwie gesteigerte oder modificirte Nervenkraft erklärt werden, während doch dem thatsächlichen Befunde nach beide Functionen schlechthin unvergleichbar und unvertauschbar sich zeigen; und es wäre dadurch für die Psychologie, statt wissenschaftlicher Erklärung, das gewaltsamste Gebahren willkürlicher Hypothesen angebahnt, durch welches sich die materialistische Theorie jedes wissenschaftlichen Werthes beraubt.

Die „Psychologie" eben wird im Folgenden zu zeigen haben, wie der Geist kein so einfaches Wesen sei, dass er denselben Trieb, welchen er nach Aussen zur Hervorbringung körperlicher Veränderungen verwendet, nun auch auf die innern Processe des Bewusstseins zu richten nöthig hätte oder auch nur es vermöchte. Vielmehr besteht der Unterschied des Geistes und sein Vorzug vor den andern Realwesen eben in dem Umfange und der Weite seiner ursprünglichen Anlagen (Triebe und Erregbarkeiten), welche den Gedanken an eine solche Umsetzung leiblich-organischer Kraft in bewusstseinerzeugende oder umgekehrt, ebenso überflüssig machen, als die ganze Hypothese an sich widerspruchsvoll und ungereimt ist.

13. Was an jener Behauptung wahr bleibt, ist lediglich Folgendes. Die Mannichfaltigkeit der Triebe und Erregbar-

keiten im Geiste ist nicht blos Summe, Aggregat Verschiedener und Geschiedener neben einander, sondern ist ein geschlossenes System, weil getragen von der durchwirkenden Einheit des Geistes, als realen Wesens, welches in ihnen allen gleichmässig gegenwärtig ist. Deswegen sind sie zugleich repräsentirt in einer bestimmten Summe von Kräften, welche eben in ihrer Gesammtheit das potentielle Kraftmass des Geistes darstellen. Und so findet an ihm, um dieser Einheit willen, allerdings die Folge statt, dass was an seiner eigenen Gesammtkraft für den einen Trieb verwendet werden muss, an den übrigen in Abzug kommt, ohne dass die specifische Kraft jedes besondern Triebes irgend „umsetzbar" wäre in die des andern.

II. Das Einheitsprincip der Seele und des Geistes: Trieb, Instinct, Phantasie.

14. Was „Seele" und „Geist" auch übrigens im Unterschiede von den andern Realwesen sein mögen, an den nothwendigen Bedingungen alles Realen werden beide sicherlich theilnehmen.

Realsein heisst aber seiner nächsten Wirkung nach: seinen Raum und seine Zeit setzen-erfüllen. Der Beweis dieses durchgreifenden Satzes, wie ihn des Verfassers „Ontologie" und „Anthropologie" gegeben haben, verläuft kürzlich folgendergestalt:

Realsein in höchster Allgemeinheit bezeichnet ein Doppeltes in unauflöslicher Einheit: qualitativ Bestimmtsein und Existiren, Wirklichsein. Wirkliche (wirksame) Qualität aber ist überhaupt nicht denkbar, ohne dass sie ihre (durch die eigene qualitative Beschaffenheit gesetzte) quantitative Form bei sich führe. Alles Reale ist daher nur zu denken als schlechthin sich quantitirend zufolge seiner Qualität, d. h. dieser Qualität in allen ihren Bestimmungen

und Veränderungen zugleich und ebenso unmittelbar ihren eigenthümlichen quantitativen Ausdruck gebend. Dieser bestimmt sich nach der Stufenfolge der Kategorien der Quantität dann in folgender Weise: Alles Reale ist ein zählbares, in Massbestimmtheit sich darstellendes, endlich ein specifisches Quantum extensiver und intensiver Grösse, d. h. es setzt sich als Räumliches und Dauerndes. *)

Hieraus ergibt sich als weitere, ebenso allgemeine Folgerung — man könnte sie deshalb das zweite psychophysische Gesetz nennen —: dass jede äussere (sichtbare) Veränderung nur die Folge und die Erscheinungsweise innerer (unsichtbarer) Vorgänge in den Realwesen sei.

15. Dies durchaus allgemeine, von allem Realen geltende Verhältniss gewinnt nun an der „Seele", am „Geiste" einen eigenthümlichen, der Höhe und relativen Vollkommenheit ihres Wesens entsprechenden Ausdruck. Jene quantitative Formgestalt in Raum und Zeit (§. 14) kann an beiden nur als ihre Leiblichkeit begriffen werden. Von ihrer Realität ist daher ihre Verleiblichung unabtrennlich und dieser Leib ist abermals nur das quantitative Raum- und Zeitbild ihrer qualitativen Eigenthümlichkeit und ihrer wechselnden Zustände. Keine Seele (Geist) ohne ihr leibliches Abbild, keine Seelen- (Geistes-)veränderung ohne leiblichen Träger und ohne abbildliche Veränderung in demselben.

16. Dass nun dieser Leib — den „innern" haben wir ihn genannt — von der Seele selbst durch vorbewusste raumconstruirende Phantasiethätigkeit producirt werde, indem sie ihr gesammtes, bleibendes sowol als veränderliches Gefühls- und Triebleben in eigenthümlichen Formgestalten (Organen) und Formveränderungen (Bewegungen, mimischem

---

*) „Anthropologie" (2. Aufl.), S. 183—185.

Ausdruck u. dergl.) dem „äussern" Stoffleibe einbildet, dies alles ist schon früher hinreichend ausgeführt und bedarf hier keiner weitern Bestätigung. Auch erscheint die ganze Lehre vom innern Leibe nicht mehr in so precärem und zweifelhaftem Lichte, um für die waghalsige Hypothese eines einzelnen Forschers gehalten zu werden. Findet sie doch ihren umfassenden, empirisch aufs Reichste ausgestatteten Beleg in ganzen Wissenschaften. Denn die vergleichende Anatomie und Morphologie der Thierwelt, die Semiotik und Physiognomik der Menschengestalt bestätigen nur von den verschiedensten Seiten das Grundverhältniss, dass die Leibesgestalt und Leibesveränderung lediglich das Abbild und die Wirkung der Seelenartung und ihrer eigenen Veränderungen sei. Und auch psychologischerseits ist diese Auffassung von verschiedenen Seiten her selbständig ergriffen worden (die Belege dafür gibt unsere „Anthropologie") und Fortlage fasst die Ergebnisse seiner eigenen Untersuchungen darüber ebenso lichtvoll als überzeugend in folgenden Worten zusammen. *)

„Wir dürfen behaupten, dass der Thätigkeit des Empfindens in unserer Seele eine andere Thätigkeit bedingend vorangehe, welche wir nur als die raumsetzende bezeichnen können. Die Seele setzt oder producirt in jedem Augenblicke den Raum für ihre Empfindungen und erfüllt ihn in gleichem Augenblicke mit den Empfindungen, welche hineingehören. Dieser durchaus begrenzte Raum, in dem die Seele empfindet, kann ihr Empfindungsleib oder der Seelenleib genannt werden.

„Insofern aber das den Raum der sinnlichen Anschauung hervorbringende Vermögen den Namen der anschauenden Phantasie (Einbildungskraft) verdient, kann er ‚Phantasieleib', ‚Einbildungsleib' heissen. Der

---

*) Fortlage in den „Blättern für literarische Unterhaltung", 1861, Nr. 46.

Phantasieleib ist von mathematischer Natur und geht den Empfindungen voran, die durch ihn erst möglich werden. Der tastbare Leib ist nicht von mathematischer, sondern physikalischer Natur. Er besteht aus Stoffen, welche aber nur die Werkzeuge (Organe) der Empfindungen liefern, und daher bringt die Seele die Empfindungen des Tastens und Sehens niemals am physikalischen Leibe, sondern am Empfindungsleibe hervor." (Dass nur auf Grundlage dieses Satzes auch die Frage über die ‚Localisirung' der Empfindungen richtig erledigt werden könne, wird die ‚Psychologie' im Folgenden zu zeigen suchen.) „Umgekehrt fliessen alle Willensimpulse von Innen zuerst in den Phantasieleib und durch seine Vermittelung dann in den physikalischen Leib ein."

17. „Aber die Seele erscheint bisjetzt nur als das Gestaltende, als Formprincip ihres Leibes. Wie fängt sie es an, diesem Formenden die reale Wirkung auf die Stoffelemente zuzuwenden?"

Hier nun, zeigt Fortlage zu meiner eigenen Ueberzeugung und Belehrung weiter, lässt meine bisherige Theorie von der Seele als dem Formprincip ihres Leibes eine unausgefüllte Lücke zurück. Statt thatsächlich das bestimmte Mittel nachzuweisen, wodurch die Seele nicht blos Formprincip, sondern zugleich zum wirksamen Agens für die Stoffelemente ihres Leibes werden könne, habe ich mich begnügt den allgemeinen Begriff einer Subordination der niedern Kraftstufen unter die höhern aufzustellen; oder wie ich mich bestimmter ausdrücke: es ist das Verhältniss des Besitzens und Besessenwerdens von Seite des Mächtigern gegen das Geringere und Niedrigerstehende, was hierbei sich bewährt.

In der „Anthropologie" *) wird dies allgemeine Weltgesetz folgendergestalt angewendet auf den bestimmten vor-

*) „Anthropologie" (2. Aufl.), S. 265, 266.

liegenden Fall. Alles Mächtigere durchdringt und beherrscht das Niedere, assimilirt es seiner eigenen Natur und corporisirt sich daran. Das also Besessene wird aber zugleich damit über seine eigene Natur erhoben und des höhern Wesens mittheilhaftig. Jede Durchdringung durch das Höhere ist zugleich eine Steigerung der Eigenschaften und der Wirkungsweise des Durchdrungenen. Dies stellte sich mir als eine durchgreifende Erfahrung dar, für welche ich glaubte Belege aus allen Gebieten der Natur und des Geisteslebens bieten zu können. Unter den zunächst auf vorliegende Frage sich beziehenden führe ich zwei Beispiele an.

18. Es ist zuerst das allgemeine Gesetz, welches den Unterschied zwischen organischer und unorganischer Chemie begründet. Indem der Chemismus der lebendigen Wesen mit „zusammengesetzten Radicalen" ganz ebenso wirkt, wie wenn sie einfache chemische Elemente wären, und wie der Chemismus der unorganischen Natur dies nur mit den einfachen Elementen vermag, ergibt sich ganz offenbar und unwidersprechlich daraus eine innere Steigerung in der chemischen Beschaffenheit und Wirkung der Stoffelemente, wenn sie von der Organisationskraft durchdrungen und beherrscht werden. Sie sind stofflich dieselben geblieben, denn bei dem Zerfallen des organischen Körpers stellen sie in ihre Ursprünglichkeit sich wieder her; aber in ihrer Erscheinungsweise sind sie zu ganz neuer Wirksamkeit blos dadurch gelangt, dass sie in den Assimilationskreis eines organischen Wesens eintreten.

Das zweite hierhergehörende Beispiel zeigt dieselbe Steigerung auf einer noch höheren Stufe. Was in der äussern Natur als mechanische, chemische und dynamische Wirkungsweise zwischen den Körpern auftritt, sehen wir im Systeme der Sinne bei den (höhern) Thieren und dem Menschen sich wiederholen, aber zur Idealität der Empfindung gesteigert. Im Haut- und Tastsinne sind es die mechanischen Verhältnisse der Körperlichkeit und der Bewegung,

in Geschmack und Geruch ihre chemische Beschaffenheit; bei Gehör und Gesicht liegen die von den Körpern ausgehenden schwingenden Medien der Empfindung zu Grunde. Es ist Dasselbe in den Sinnen, was in der Natur, und doch nicht Dasselbe; denn was dort in äusserlich bewusstloser Objectivität existirt, wird hier zur innerlichen, subjectiven Empfindung erhoben. So ist es Dasselbe, aber in gesteigerter Existenz und in eine höhere Daseinsweise aufgenommen.

19. Nach der Gesammtheit dieser Analogien darf nun auch das Postulat aufgestellt werden, dass die Seele nicht blos als Formprincip (§. 16), sondern zugleich als organische Kraft im „äussern Körper" wirken, oder eigentlicher den an sich schon zwischen den chemischen Stoffelementen des Leibes wirksamen Processen einend und harmonirend gegenwärtig sein müsse. Denn dies fordert die Grundthatsache von der Einheit des Kraftmasses im Organismus, ohne deren Wirkung dieser keinen Augenblick fortzudauern vermöchte. Durch welches bestimmtere Mittel jedoch, durch welches in ihr selbst liegende Vermögen die Seele dazu im Stande sei, dies ist allerdings die bis jetzt noch offene Frage, dies ist die von mir zugestandene Lücke meiner bisherigen Theorie.

20. Eine allgemeinere, wohl zu beherzigende Zwischenfrage wird indess vorläufig ins Auge zu fassen sein: ob nämlich überhaupt nur die empirische Beobachtung irgend ausreichend sei, um dies und jedes analoge Problem wirklich zu lösen, um die ihm zu Grunde liegende Begebenheit gewissermassen sichtbar vor Augen zu stellen? Jede unmittelbare Wirkung, jedes eigentliche Geschehen entzieht sich unserer Beobachtung; erst am mittelbaren Erfolge, am ruhenden Producte kommt es zum Vorschein. Dies gilt von allen Wirkungen und Veränderungen in der unorganischen Natur nicht minder, wie in der organischen. Was zwischen den chemischen Elementen vorgehe, indem sie ihre Affinitätsverhältnisse zu einander in Wirksamkeit setzen,

welchergestalt der „elektrische“ Strom, durch die Bewegungsnerven auf die Muskelbänder übergeleitet, diese zu eigenthümlichen Contractionen veranlasse, alles Dies bleibt uns unwahrnehmbar; wir erkennen es nur an der Wirkung, den eigentlichen Vorgang, das innere Geschehen erblicken wir nicht. Hier ist der empirischen Forschung die absolute Grenze vorgezogen.

Wenn überhaupt nun zugestanden werden muss, dass wir durch blosse Beobachtung niemals bis zu den ersten Wirkungen vordringen, nirgends das eigentliche Wie eines Geschehens beschreiben können: warum — so könnte man fragen — will man im vorliegenden Falle strengere Anforderungen machen, als im Kreise empirischer Erklärung überhaupt gemacht werden können? Dass ein die Mannichfaltigkeit der organischen Processe regulirendes, das gegebene Gesammtkraftmass (§. 6) vertheilendes Einheitsprincip im Organismus allgegenwärtig wirksam sein müsse, erkennen wir am Erfolge, an der „Selbsterhaltung“ des organischen Wesens. Dass dies Einheitsprincip nirgendwo anders gesucht werden dürfe, als in der Seele dieses organischen Wesens, folgern wir aus den weitern zahlreichen Gründen, welche die bisherige Untersuchung (in der „Anthropologie“) uns dargeboten hat. Hiermit dürfte man glauben das überhaupt Erreichbare geleistet zu haben: auf welche bestimmte Weise jenes Einheitsprincip sein Geschäft vollbringe, in jedem Theile des Organismus nach eigenthümlicher Art, das wissen wir nicht, können es nicht wissen; denn es reicht in die uns unwahrnehmbare Region der ersten Wirkungen hinein.

21. Dennoch bekennen wir ausdrücklich, dass, auch bei voller Geltung jenes Kanons aller Erklärbarkeit, das Problem in vorliegendem Falle noch nicht gründlich erledigt wäre.

Die Seele, der Geist sind nach ihrer charakteristischen Beschaffenheit (differentia specifica) vorstellungerzeugende,

bewusste Wesen, vorzugsweise somit intensiver Veränderungen fähig. Die ganze Frage daher lässt sich so ausdrücken: Wie kann ein vorzugsweise nur zu intensiven Wirkungen geeignetes Reale zugleich extensiver (Raum-)Wirkungen fähig sein? Und die Läugnung solcher Möglichkeit hat eben alle dualistisch-spiritualistischen Theorien vom Seelenwesen und von seinem Verhältniss zum Leibe erzeugt.

22. Wir stehen zu dieser Frage anders als der Spiritualismus. Nach den allgemeinen von uns hinreichend begründeten Prämissen enthält die Behauptung keinen Widerspruch, dass dasselbe Reale, welches raumsetzend und raumerfüllend wirkt, unter gewissen Bedingungen auch bewusstseinerzeugend thätig sein könne; denn jenes Erste hat sich uns als gemeinsame Eigenschaft alles Realen ergeben; das bewusstseinerzeugende Vermögen daher, gleichviel wie es späterhin näher bestimmt werde, kann überhaupt nur als ein besonderes, neben jenem allgemeinen, gedacht werden, was zudem noch die Erfahrung durchaus bestätigt, indem die bewussten Zustände in der Seele nur vorübergehende sind, neben regelmässig wiederkehrender Bewusstlosigkeit.

23. Damit kehrt aber dasselbe Problem, welches den Spiritualismus beschäftigte, nur in anderer Gestalt auch für uns zurück.

Denn offenbar kann am Geiste, an der Seele, als realen Wesen, jenes Zugleich der beiderlei Vermögen nicht also gedacht werden, dass sie blos neben einander sich befinden, und ohne Beziehung auf einander, in abgesonderten Regionen wirken. Damit wäre der Dualismus, dessen wir die spiritualistischen Lehren anklagen, auf weit verderblichere Art in das innerste Wesen der Seele verlegt. Ja noch mehr: sie wäre dadurch zu einem Doppel- oder Zwitterwesen herabgesetzt, welches aller Erfahrung Hohn spräche, indem es mit dem eigentlich Charakteristischen alles Seelen-

daseins, mit dem Begriffe der Einheit, sich in härtesten Widerspruch setzte.

Vielmehr nur also wäre jenes Verhältniss zu denken und nur also ist es auch von uns gedacht worden, dass an der Seele (dem Geiste) ein Grundvermögen aufgewiesen würde, welches nicht hypothetisch, sondern erfahrungsmässig, ganz ebenso in der Leibgestaltung, wie in den Vorstellungsprocessen wirksam wäre und gleichsehr sich offenbarte in der einen Richtung, wie in der andern.

24. Ein solches ist nun von uns nachgewiesen worden in der objectiven („anschauenden") Phantasie. Ein anderes, allerdings noch tiefer gründendes bezeichnet Fortlage: es ist der Trieb.

Beide aber, Phantasie und Trieb, stehen abermals nicht (dualistisch) unverbunden in der Seele neben einander, wie es nach solcher blossen Aufzählung scheinen könnte. Die „Phantasie", wenn wir sie nach ihrer realen (leibgestaltenden) Wirkung fassen, ist selbst zugleich nur als Trieb wirksam. Der „Trieb" umgekehrt — soll er in Wahrheit genau begrenzter, nur auf Bestimmtes gerichteter Trieb sein, (und einen andern gibt es nicht, allgemeiner Trieb wäre nur eine unwirkliche Abstraction) — so kann er des idealen (theoretischen) Momentes der „Phantasie" nicht entbehren; denn er muss in dunkler Spürung, in phantasiehaftem Vorbilde schon besitzen, wonach er sich ahnend bewegt, was er triebhaft erreichen will. So allein, in solcher Unabtrennlichkeit von einander sind beide Begriffe zu fassen, wenn man sie nicht in verblasster Abstraction, sondern in erfahrungsmässiger Wirksamkeit denkt.

Und so ist die gemeinschaftliche Wurzel von beiden, was wir sonst, eines hergebrachten, allgemein verständlichen Ausdrucks uns bedienend, Instinct nannten. Die Seele ist uns ein instinctbegabtes Triebwesen, weil sie in unbewusster Antecipation und idealer Vorausnahme schon besitzen muss, was sie werden soll und was zu werden

sie eben damit durch sich selbst getrieben ist; — ebenso wessen sie durch fremde Ergänzung bedarf, dessen Bild ihr daher gleichfalls durch ideale Urbeziehung eingegeben sein muss.

25. So scheint nun in der That durch die universalen Erfahrungsbegriffe von „Instinct“ und „Trieb“ — denn dass sie solche sind und keine willkürlichen Hypothesen oder unwirklichen Abstractionen, darf nicht übersehen werden, — durch diese Erfahrungsbegriffe scheint nunmehr in Wahrheit das Einheitsprincip für die Seele gefunden, dessen wir bedürfen (§. 22).

Der Trieb steht mitten im Realen; denn er ist extensiver Wirkungen fähig, ja er zeigt sich als das eigentlich Gestaltende, Formgebende in der gesammten organischen Natur. Aber zugleich hat er den Keim, den erweckbaren Zunder des Idealen in sich; denn er ist instinctbehaftet, mit der scharfbestimmten, vorbildlichen Spürung dessen versehen, was er hervorbringen soll, und allein hervorbringen kann.

Und dies real-ideale Vermögen am Triebe ist es, was wir Phantasie nannten, welche die sämmtlichen Stufen der Seelen-(Geistes-)Entwickelung begleitet, indem sie als bewusstloser Trieb schon in der frühesten Leibgestaltung wirksam, sodann ununterbrochen jeden Seelenausdruck dem Leibe einbildend (— dies alles hatte die „Anthropologie“ zu begründen —), endlich auch in allen Bewusstseinsprocessen, bis in die höchsten hinein, das eigentlich Wirksame ist. Die letztere Seite an ihr wird die „Psychologie“ nachzuweisen haben.

26. So weit gelangt, dürfen wir zum Abschluss Fortlage wieder reden lassen, indem wir uns beistimmend ihm anschliessen:

„Mittelbegriff zwischen dem Idealen und Realen ist der Trieb. Sobald wir diesem Begriffe die Bedeutung geben, unter gewissen Umständen selbst zur physikalischen Kraft zu werden, unter andern Umständen aber sich wieder

in seine einfache Innerlichkeit zurückzuziehen, so schlagen wir den einzig möglichen Weg ein, um einzusehen, wie die Seele formend und bildend in den äussern Leib übergreift. Denn nun kann das Schema des innern Leibes, der Materie gegenüber, nicht mehr ohnmächtig erscheinen, da es in den Trieben, von denen es erfüllt ist, zugleich die Kräfte besitzt, welche es ins Werk richten. Sie gehören dem äussern Leibe nur entliehenermassen, dagegen dem inwendigen Leibe als fester und unabtrennlicher Besitz an."

Dies allgemeine Verhältniss begründet er noch näher an folgendem Beispiele: „Der Wille, welcher an sich selbst der abstracte Entschluss ist (irgendwohin gehen zu wollen), hat die unmittelbare Fähigkeit, gewisse Theile seiner selbst zu blinden Trieben im Seelenleibe herabzusetzen." (Es ist die nächste Umsetzung des Idealen ins Reale, des Bewussten ins Unbewusste.) „Und der Organismus der blinden Triebe hat wiederum die Fähigkeit, gewisse Theile seiner selbst zu physikalischen Kräften herabzusetzen, oder in den äussern Leib zu entlassen.

„Die Phantasiebilder (der Angst, der Freude, oder auch des Appetites und der Erfrischung) bringen ihre Wirkungen vermittelst der mit ihnen unzertrennlich verknüpften Triebe hervor, wie die Massen vermöge der mit ihnen unzertrennlich verknüpften Kräfte.

„Läge das System der Triebe in der Psychologie ebenso aufgelichtet da, wie in der Physik das System der Kräfte, so könnte der Physiolog auf der Stelle die Gleichungen zwischen Trieben und Kräften nach bestimmten Aequivalentzahlen ansetzen, und es könnten somit die wirksamen Seelenbilder in den Kreis der empirischen Naturforschung eintreten."

Diese Aufgabe aber, den steten Umsatz der Seelentriebe aus der bewussten Region in die bewusstlose und umgekehrt, ihre Entlassung in den äussern Leib als umgestaltende Kräfte

desselben und ihre Zurücknahme in das Gefühls- und bewusste Triebleben der Seele, auf allgemeine Weise, aber durchaus an der Hand der Thatsachen und der besondern physiologischen Erfahrung nachzuweisen, diese Aufgabe hat Fortlage in seinem grossen psychologischen Werke sich gestellt; *) und nur aus diesem Gesichtspunkte sind die einzelnen Untersuchungen, namentlich im zweiten, besonders wichtigen Theile, aufzufassen. Dass dies die bisherigen Beurtheiler des Werkes fast durchaus übersehen haben, wird allmählich wol erkannt werden.

III. Die metaphysischen Beziehungen des Seelenwesens.

27. Wir haben nach untenhin unsere Ansicht um ein Wesentliches erweitert und befestigt. Aber gleicherweise bedarf sie auch nach oben einer Erweiterung durch die Aufnahme der Begriffe von Raum und Zeit, als der gemeinsamen Grundformen alles Realen (§. 14), in einem umfassenderen Zusammenhang kosmologischer („metaphysischer") Betrachtungen.

Die allgemeine Möglichkeit, dass die Weltwesen aufeinander wirken und jedes in jedem bestimmte Veränderungen hervorrufen könne, beruht in erster Instanz auf der ihnen allen gemeinsamen Existentialbedingung: sich ausdehnende (raumsetzende) und dauernde (zeitsetzende) Kraftwesen zu sein. Dies hat sich als erste, so zu sagen äusserliche conditio sine qua non alles Weltzusammenhanges und seiner Ereignisse ergeben; denn allein infolge der ihnen allen eigenen Ausdehnungskraft und Dauerbarkeit wird es wirklich begreiflich, wie die Weltwesen gegenseitig sich offen

---

*) Fortlage, „System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des innern Sinnes" (Leipzig 1855, 2 Bde.).

stehen, Blösse sich geben können zu wechselsweisen Kraftwirkungen aufeinander und wie sie zugleich zu dauerndem Bestehen geeignet sind. Durch Ausdehnung existiren sie für einander, durch Dauer beharren sie in sich selbst.

28. Aber dies ist nur die äussere, sozusagen endliche Bedingung ihrer Existenz und ihrer Wechselwirkung. Jene Möglichkeit gegenseitigen Verkehrs beruht nicht blos auf ihrem formellen Ineinander und Nebeneinander in der gemeinsamen Sphäre von Räumlichkeit und Gleichzeitigkeit, sondern weit tiefer noch setzt es voraus ein qualitatives Urbezogensein, einen innerlichen, alle harmonisirenden Zusammenhang, der aus ihnen ein Weltganzes („Kosmos"), ein geschlossenes System qualitativ sich fordernder und sich erhaltender Weltwesen bildet.

Wie die Kraftwesen daher an sich selbst und wie sie in ihrem Füreinander sich verhalten, in beiderlei Hinsicht können sie nichts Letztes sein; eine wechselbeziehende Einheit greift durch sie hindurch, deren Ursache, nicht zeitlicher, wol aber causaler Weise, ihnen vorangehen muss, weil sie zugleich die Ursache des Daseins ihrer aller ist.

29. Dies die ersten nothwendigen Anregungen eines „metaphysischen", die Causalreihe der blos endlichen Wesen und Ursachen überschreitenden Denkens. Diese Anregungen hier weiter zu verfolgen, liegt uns fern; wir wollen nur deutlich die Stelle bezeichnen, an welcher sie wie ein nothwendiges Bedürfniss sich geltend machen.

Ebenso ist die allgemeine Formel anzugeben, innerhalb deren dieser Kreis von Untersuchungen sicher sich bewegen kann. Aus der universalen Thatsache jenes innern, bis ins Kleinste hin sich bewährenden Consensus zwischen den Weltdingen sind wir genöthigt, auf die Idee einer allharmonisirenden einzigen Weltursache zurückzuschliessen, deren Wesen und Eigenschaften jenen gewaltigen Wirkungen proportional gedacht werden müssen.

Es lässt sich ferner leicht erkennen: je allseitiger und

durchdringender jene thatsächliche Harmonie und jener innere Weltzusammenhang erforscht wird, in ebendem Masse tiefer und reicher werden sich auch die Eigenschaften dieser höchsten Weltursachen vor uns entfalten; denn in jenen Wirkungen bewährt (offenbart) sich uns gerade das Wesen dieser letztern.

30. Endlich ergibt sich, dass der entscheidendste und fruchtbarste Beitrag zu dieser Doppelerkenntniss gerade die Erforschung des menschlichen Geistes und der Wechselwirkungen der geistigen Welt sein müsse; denn an dem unter allen uns bekannten Dingen zuhöchst stehenden Weltwesen wird sich auch am Höchsten und Zuverlässigsten die absolute Weltursache offenbaren müssen.

Dies der allgemeine Erkenntnisskanon, den für eine „speculative Theologie" vollständig zu verwerthen wir an einem andern Orte den Versuch gemacht haben. Hier soll nur angedeutet werden, wie gerade die Ergebnisse der Anthropologie und Psychologie, von ihrer selbständigen Bedeutung abgesehen, die wichtigsten zugleich und überzeugendsten Anhaltspunkte bieten müssen, um an ihnen der höchsten Eigenschaften des göttlichen Wesens gewiss zu werden. *)

31. Solches sei beiläufig hier ausgesprochen und zu weiterer Aufmerksamkeit empfohlen. Aber die nämliche Hervorhebung des metaphysischen Standpunkts, der hier sich geltend macht (§. 29), bietet auch nach einer andern Seite hin uns Veranlassung, einem Begriffe, der factisch oder empirisch für den letzten gehalten werden könnte, eine höhere Begründung zuzuwenden.

Es ist der factisch universale Begriff der Ausdehnung (des Raumsetzens) und der Dauer (des Zeitsetzens), den wir allen Realwesen vindicirt haben. Wie wir zeigten, gilt dieser Begriff, sogar in eminentem Sinne, auch von dem

*) Vgl. „Anthropologie" (2. Aufl.), S. 608 fg.

Realen der Seele und des Geistes. Beide, als höchst energische und reich ausgestattete Triebwesen, erzeugen sich verleiblichend sogar mit besonderer Kraft und Zähigkeit ihren Raum und ihre Zeit, indem sie ihre Eigenthümlichkeit dem fremden Realen, welches in ihre Raum- und Zeitsphäre eintritt, dadurch aufzudrücken vermögen, dass sie aus ihm sich corporisiren.

32. Doch ist dieser Act des Raum- und Zeitsetzens der endlichen Wesen kein originaler oder eigentlich schöpferischer. Sonst wäre die unendliche Ausdehnung, der „absolute" Raum, nur zu denken als Summe oder als Zusammengesetztes aus jenen einzelnen Raumsetzungen, was ohne Zweifel ein Widerspruch wäre gegen den Begriff der unendlichen Ausdehnung, wie gegen die Thatsache einer absoluten Continuität und Stetigkeit des Raumes in seiner factischen Gegebenheit.

Vielmehr müssen wir jenen Begriff des Raum- und Zeitsetzens der endlichen Realwesen, welcher für den Bereich der Anthropologie ganz füglich und ohne einen Widerspruch zu begehen, als ein letzter gelten konnte, in höherem „metaphysischen" Zusammenhange (und davon ist hier die Rede) für einen secundären und abgeleiteten erklären. Jener Selbstsetzungsact der endlichen Realwesen als zeitlich-räumlicher ist nur ein mittelbarer, voraussetzend die Existenz eines ursprünglichen Raumes und nur innerhalb desselben sich vollziehend. Erst durch diese Ergänzung nach obenhin wird der ganze Begriffszusammenhang ein vollständiger und vollständig begründeter.

33. Auf diesen ursprünglichen Raum dürfen wir aber dieselbe Folgerungsweise anwenden, welche bei dem abgeleiteten sich geltend machte; ja erst an dieser Stelle tritt sie in voller Evidenz hervor. *)

---

*) Es sei erlaubt, in dieser Beziehung auf eine Abhandlung von A. Zeising zu verweisen, welcher vollkommen unabhängig zu gleichen

In der unmittelbaren Anschauung ist uns der Raum als ein ruhendes, unbewegliches Ausgedehnt-Sein gegeben, innerhalb dessen alle sonstige räumliche Veränderung, Bewegung, Ausdehnung wie Zusammenziehung vorgeht. Man kann stehen bleiben bei dieser Anschauung des ruhenden, des gleichsam fertigen Raumes und sie für sich als schlechthin Gegebenes, somit Letztes ansehen.

So that es Kant mit seinem guten Rechte; denn er bedurfte nichts Weiteres. Er hatte an jeglichem Gegebenen im Bewusstsein, also auch an der Raumanschauung, lediglich seine innere Beschaffenheit zu untersuchen: — ob ursprünglich im Geiste selbst gegeben (apriorisch), ob von Aussen, durch Erfahrung gebildet (aposteriorisch). Und in der Antwort, welche er gab, hatte er ebenso unstreitig

---

Ergebnissen gelangt ist und diese sehr lichtvoll und überzeugend, wie mich dünkt, gegen die abweichenden Auffassungen von Trendelenburg und Ulrici vertheidigt. (Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniss zu den Grundformen des Seins. Fünfter Artikel: Die unbeschränkte Quantität als Raum, in der Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik, XXXVIII, 196 fg.) Wir heben einige Stellen hervor, in denen wir unsere Meinung ganz wiederfinden: „Der Raum (er redet vom ursprünglichen) ist die unbeschränkte Bewegung in Form der äusserlichen, also anschaulichen Selbstauseinandersetzung. Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich alle seine übrigen Grundeigenschaften: sein Verhältniss zur Bewegung überhaupt, seine Simultanität, seine Grenzenlosigkeit, seine unendliche Theilbarkeit, seine Continuität, seine Fähigkeit, der Inbegriff einer unendlichen Masse von verschiedenen endlichen Grössen, Substanzen und Formen zu sein, und seine hiermit zusammenhängende Anschaulichkeit.

„Dass der Raum nur als Bewegung zu erfassen und zu begreifen sei, erhellt schon daraus, dass man ihn nothwendig als Ausdehnung denken muss, die ihrerseits nur als eine Bewegung und zwar als eine allseitige Bewegung von einem an sich ausdehnungslosen Mittelpunkte gedacht werden kann." — — „Hierin liegt der Gedanke, dass der Raum die erste wirkliche Entäusserung der absoluten Selbstbewegung, der Uract der realen Weltschöpfung ist, mithin als die Voraussetzung sämmtlicher secundärer Einzelbewegungen und Einzelacte angesehen werden muss, während er selbst nur die rein innerliche Selbstbewegung, einerseits als absolute Selbstposition, andererseits als rein innerliche Selbstdisposition oder Zahl, zu seiner Voraussetzung hat."

Recht. Die Raumanschauung ist eine apriorische, keine empirische; denn der Raum ist in ihr als ein unendlicher gegeben. Ein Unendliches aber kann weder Ergebniss unmittelbarer Erfahrung sein, noch kann es als Summe erfahrbarer endlicher Grössen allmählich in uns sich gebildet haben. So argumentirt Kant und in völlig analoger Weise wir selbst (§. 32). Dass aber in der Anschauung einer Unendlichkeit des Raumes ein gebieterischer Impuls für die Forschung liege, über die blosse Gegebenheit dieser Anschauung hinauszugehen, das übersah er, und er durfte es übersehen; denn dieser ganze metaphysische Gesichtpunkt interessirte ihn nicht.

34. Jenes unendliche ruhende Ausgedehnt-Sein, wie es in der Raumanschauung vor uns liegt, kann nämlich darum nicht für ein Letztes und Höchstes gelten, weil es sich eben damit als Wirkung, als Product verräth einer unmittelbar und ununterbrochen darin wirksamen Aus-**Dehnung**, einer unablässigen Expansionsthat. Alles, was in unmittelbarer Erscheinung sich als Ruhendes, Todtabgesetztes bietet, ist vielmehr nur als Resultat oder genauer gesprochen: als äussere Erscheinung eines innerlich darin gegenwärtigen Wirkens und Thätigseins zu denken. Und wer bei jenem stehen bliebe, hätte nur das äussere Merkmal der Sache, nicht aber die Ursache selbst ergriffen.

Dies gilt, wie im Uebrigen, so auch vom Raume, der wie er in unmittelbarer Anschauung als ruhende Expansion vor uns steht, eben darum nichts durch sich selbst Bestehendes, sondern nur die Wirkung einer in ihm sich ausdehnenden Kraft sein kann.

Allein auch aus diesem Grunde erklärt sich seine zweite Grundeigenschaft. Nur darum ist der Raum unendliche Continuität und zugleich unendlich Theilbares nach Innen, weil er seinem wahren Existentialgrunde nach nicht das ruhende Nebeneinander von Theilen ist, wie er

unmittelbar erscheint, sondern weil das eigentlich in ihm Wirksame und Gegenwärtige eine ursprüngliche Ausdehnungskraft bleibt, welche im kleinsten Raumtheile daher ganz ebenso noch expandirend wirkt (ihn als ein noch weiter ins Unendliche Theilbares setzt), wie im Grössten oder im extensiv Unendlichen die Continuität oder Einheit bewirkt.

35. Um somit Alles zusammenzufassen: So lange der unendliche Raum als Unbewegliches, Ruhendes, d. h. als die „leere Form“ eines unendlichen Neben- und Aussereinander gedacht wird, wie dies gemeinhin in der Metaphysik und Psychologie geschieht und womit auch die Geometrie bei ihren Constructionen innerhalb dieses (abstracten) Raumes sich begnügt und an ihrer Stelle sich begnügen darf: so lange ist er nur halb, nur nach seiner äussern Erscheinung oder nach seinem Effecte, nicht nach seiner innern Natur oder nach seinem Existentialgrunde gedacht.

Eben als unendlicher, d. h. weil er als ein Unendliches nach Aussen und Innen sich darstellt (§. 34), ist er nur zu denken als unendliches Expansions- (Bewegungs-) Phänomen eines darin gegenwärtigen gleichfalls unendlichen Wirkens, einer unablässigen That.

36. Aber reines Wirken, reine That sind abermals nur unvollständige Begriffe, bei welchen definitiv nicht stehen geblieben werden kann. Und es ist von der durchgreifendsten Wichtigkeit, dies ebenso allgemein anzuerkennen, wie es vorhin galt (§. 33, 34), den Begriff eines Ruhenden oder Todten als ein Letztes und Definitives abzuweisen. Denn gerade die zuletzt herrschenden Systeme haben sich darin gefallen, mit jenem Halbbegriffe „reiner“, d. h. substanzloser Thätigkeit ihr Absolutes zu bezeichnen. So spricht J. G. Fichte vom Ich als „reiner Agilität“, Schelling vom absoluten Subject-Object als dem unendlichen Produciren, und Hegel's absolute Idee als un-

endliches Denken trägt das gleiche charakteristische Gepräge einer subject- oder substanzlos in der Luft schwebenden blossen Eigenschaftlichkeit. Auch in dieser Beziehung muss durchgreifend das Einseitige und Ungenügende einer solchen Gesammtauffassung erkannt werden, welche aufs Eigentlichste terroristisch uns nöthigen will, Thätigkeit, Kraft, Produciren, kurz lediglich eigenschaftliche Bestimmungen zu denken, ohne sie an die Substanz eines Realwesens anzuknüpfen und als dessen Eigenschaften zu bezeichnen. Und einen Beitrag zu dieser allgemeineren Orientirung könnte eine besonnenere psychologische Forschung bieten, welche an einem hervorragenden Beispiele gezeigt hat, wie „reines Bewusstsein", „allgemeines Ich" ein eben solches Unding abstrahirenden Denkens sei, wie reine Agilität, reines Produciren u. dgl., wenn es nicht am Realen eines Seelenwesens befestigt wird.*)

37. Ein völlig analoges Schlussverfahren ist auch hier zu verfolgen bei dem Begriffe „unendlichen Wirkens" (§. 35), welches im Raume, als dem unbegrenzten Expansionsphänomen vor uns liegt. Dieser unendliche Raum ist die schlechthin erste und ursprünglichste **Wirkung** des sich selbst setzenden (ausspannenden) absoluten Urgrundes, erstes Gegenbild und Effect seiner ursprünglichen Selbstschöpfungsthat.

Und dieser Gedanke ist kein neuer, ketzerisch unerhörter. Seine einfache Kühnheit und für sich selbst bürgende Evidenz ist nur der modernen, dualistisch-spiritualistischen Weisheit abhanden gekommen, welche in dem Vorurtheile sich befestigt hat, die Raumwelt als ein dem Geiste Entgegengesetztes, rein Materielles zu behandeln und daher sorgfältig bemüht sein muss, dergleichen Verunreinigung

---

*) Man vergleiche in unserer „Anthropologie" den ganzen Abschnitt zur Kritik des „Pantheistischen Monismus" (2. Aufl., viertes Kapitel, §. 45 fg.).

vom Göttlichen abzuhalten. Die Alten, Aristoteles voran, dachten anders darüber, und die grossen Denker, welche in der Uebergangsperiode der neuern Zeit dem Geiste der Scholastik sich widersetzten. Ihnen war die Gottheit gerade am Unmittelbarsten gegenwärtig in der Raumwelt (Uranos) und das eigentlich Wirksame und künstlerisch Thätige in der Bewegung der Gestirne, wie in den regelmässigen Veränderungen der räumlichen Natur.

38. An jene alte und allein vollgenügende Lehre anknüpfend, dürfen wir nunmehr behaupten:

Dieser göttliche Raum und diese in ihm wirkende göttliche Gegenwart, von welcher getragen alles Endliche „lebt, webet und ist“, enthält nun auch die Grundbedingung jeglicher Wechselwirkung und dadurch Veränderung zwischen den endlichen Wesen und Geistern. Mittels seiner durchdringenden Macht sind alle ursprünglich Eins, d. h. in absoluter Zusammengehörigkeit und in unendlicher Wechselberührbarkeit unter einander; und nur mittelbar oder scheinbar sind sie gesondert. Denn die Undurchdringlichkeit und das wechselseitige Getrenntsein und Sichausschliessen der Körper, welchen sodann ein (scheinbar) „leerer“ Raum gegenübertritt, dessen Begriff übrigens bereits Aristoteles widerlegte, — dies Alles ist von blos phänomenalem Charakter und schon Product der geschehenen Wechselwirkung der Weltwesen mittels ihres eigenen Sichräumlichsetzens oder Sichverwirklichens im allgemeinen Raume, wie hier blos beiläufig bemerkt sei, indem dies Alles die „Anthropologie“ in ihrem naturphilosophischen Theile ausführlich zu begründen versuchte.

39. In dieser allumfassenden und allbeziehenden Einheit von Ausdehnung und von Dauer (der Grundlage der phänomenalen Zeit) liegt nun auch für die bewussten Wesen die Möglichkeit einer idealen Raum- und Zeitüberwindung, einer Fernschau und Fernwirkung über ihre unmittelbaren Körperschranken hinaus; denn diese Schran-

ken selbst, wie die gesammte Körperlichkeit, sind nichts Reelles, sondern lediglich Phänomenales, durch welches hindurch oder hinter welchem die wahren Wirkungen ungehemmt fortgehen. Wir sind, ohne dass wir darum wüssten, weil es jenseits des Focus unsers Bewusstseins fällt, der Möglichkeit nach mit allen Weltwesen in innerm Zusammenhange. Wir können daher auch mit einzelnen ausser unserer unmittelbaren (körperlichen) Wirkungssphäre in wirklichen Zusammenhang treten, sobald besonders bedingende Veranlassungen dazu vorhanden sind, welche an sich selbst allerdings sehr verschiedener Natur sein können, worüber in der „Psychologie“ ein Weiteres.

Wir bedürfen daher auch nicht zur Erklärung dieser Vorgänge das besondere Mittelglied eines „Gäodämon“, wie Fechner und Perty es hier einzuschalten für nöthig finden. Im Allgemeinen genügt dafür jener Begriff des alldurchdringenden und allbeziehenden Raumes (§. 38) und der damit gesetzten „Zusammengehörigkeit“ (gleichsam latenten Einheit) aller Weltwesen. Im Besondern aber ist dadurch die Möglichkeit erklärt, wie jene latente Einheit zwischen den Einzelnen („Rapport“ hat man sie wol genannt) auch ins Bewusstsein dieser Einzelnen treten könne, da sie als reale Macht hinter ihrem Bewusstsein zu wirken nicht aufhört.

40. Jenes Nichtgebundensein des Geistes an seinen phänomenalen Körper ist indess in keinem Sinne so zu verstehen, als wenn er darum in irgend einem, auch dem höchsten (ekstatischen) Zustande unräumlich oder unleiblich zu sein und zu wirken vermöchte. Seine Raumleibesgestalt begleitet ihn stets; denn sie wird unendlichfort als Selbstverwirklichungsact von ihm erzeugt. Was im Geiste vorgeht, wird allezeit auch in leiblichem Gegenbilde dargestellt (durch objectivirende Phantasie). „Geistleiblich sind darum auch die Dinge der unsichtbaren Welt;“ — so sagt Oetinger und wir mit ihm.

Dadurch sind nun Materialismus wie Spiritualismus vollständig und aus dem Grunde beseitigt. Aber auch den wohlbegründeten Bedürfnissen und Veranlassungen, durch die jeder dieser Gegensätze bisher dem andern gegenüber unwillkürlich hervorgerufen wurde, ist durchgreifend Genüge geschehen. Das geistige Princip ist in seine volle Macht und Würde eingesetzt, wie der Spiritualismus es will; ja diese erscheint hier noch gesteigert, indem der Geist seine wahrhafte Leiblichkeit sich selber gibt und in ihr wie in seinem vollen ebenbildlichen Eigenthume schaltet. Doch ebenso wenig kann es befremden oder bedenklich erscheinen, was der Materialismus bisher gegen die „Immaterialität" des Geistes als Hauptgrund in die Wagschale legte, dass er durch diese Raumexistenz zugleich in Verflechtung und Abhängigkeit geräth von den übrigen Naturpotenzen, die ihren Schatten sogar bis in sein Bewusstsein hineinwerfen können.

41. Aber auch die Perspective auf neue Untersuchungen und neue Wahrheiten, welche von dieser Grundansicht aus sich bietet, dehnt sich vor uns in kaum übersehbare Ferne. Wie der Gegensatz zwischen „Geist" und „Natur", so ist auch die (vermeintliche) Kluft zwischen den jenseitigen Dingen und den diesseitigen verschwunden. Schon jetzt leben wir mitten in der ewigen Welt und sind Glieder derselben; denn wir werden getragen vom göttlichen Raume und von der ewigen Dauer, welche in Allem walten; aber auch abscheidend aus dem Diesseits verlassen wir nicht diese Welt, sondern werden gehegt von derselbigen Macht und denselben Weltkräften, welche schon im Diesseits sich als nicht von blos phänomenaler, sondern von realer und innerlich ewiger Bedeutung erwiesen. Und dies erst befähigt uns, das kühnste Ergebniss unserer Weltansicht mit dem allgemeinsten und anerkanntesten zu verknüpfen.

42. Zu den gemeinsamen Resultaten, zu welchen Physik, Physiologie und Psychologie in Uebereinstimmung bei-

tragen — und auch das Bleibende, schlechthin Unantastbare von Kant's Idealismus ist dahin zu rechnen — gehört nämlich auch der folgenschwere Satz: dass alles Sinnliche als solches lediglich Product unserer Organisation sei. Und das „Welterschütternde“ des Idealismus, von welchem Schelling einmal spricht, ist eben die grosse Lehre, dass die Sinnenwelt nur objectives Phänomen, Spiegelbild unsers gegenwärtigen Zustandes, blosses „Erdgesicht“ sei, wie die Anthropologie sich ausdrückt. Hierdurch gewinnt Alles, was die Religion lehrt, was der Glaube hofft, was die höhere ethische Weltansicht uns empfiehlt, erst seine theoretische Unterlage und die volle unumstössliche Gewissheit.

Denn jedes Reale, eben als solches, so die Seele, der Geist, ist unsinnlicher Natur und die unsichtbare Welt, welcher beide ihrer Substanz nach angehören, ist die einzig reale, wie einzig existirende, indem sie eben den festen Hintergrund bildet für die phänomenale, die Sinnenwelt. Diese aber ist nur das Bild jener Verhältnisse, welches jene in unser Bewusstsein hineinwirft und gemeinsam mit der Selbstthätigkeit unserer Seele erzeugt. Was daher sinnlich uns umgibt, ist lediglich der Schein jenes Realen, ein durchaus Erborgtes und Vergängliches, verschwindend im Tode, mit dem Ablegen unseres äussern Organismus. Wie sollte nun dem, welcher der unwiderleglichen Gründe für diese Weltauffassung inne geworden, es noch einfallen können, jenem Scheine nachzutrachten und an seine Vergänglichkeit den Werth des eigenen Selbst zu verschwenden, da ihm gerade an der Ergründung jenes Scheines gewiss geworden ist, dass sein Selbst, seine Persönlichkeit zu den ewigen Dingen gehöre.

Aber auch von dieser Seite ergibt sich, wie für materialistische, aber ganz ebenso für abstract spiritualistische Vorstellungen kein Raum mehr übrig bleibe, indem beiden der Boden des Gegensatzes entzogen ist. Die „Materie“,

jene unklare Abstraction des Dualismus, verschwindet als Realität, weil sie eben Phänomen ist auf dem Augpunkte unsers Bewusstseins. Deshalb sind aber Seele und Geist weder materielle noch immaterielle Wesen, weil Materie überhaupt in das Reich der Wesenheiten nicht hineingehört. Dasselbe gilt von den verworrenen Vorstellungen: „Kraft“ und „Stoff“, in denen man neuerdings einen Schatz von Weisheit entdeckt zu haben glaubt.

Mit diesen Voraussetzungen, die aber zugleich feste, unvergessene Ueberzeugungen geworden sein müssen, dürfen wir nun den Boden der Psychologie betreten, um darzuthun, dass auch die Lehre vom Bewusstsein erst dadurch einer neuen und verständlichern Begründung fähig werde.

IV. Die Raumverhältnisse des Seelen- und Geistwesens.

43. Alles bisher Gesagte beruht auf dem irgendwie zu denkenden Begriffe einer „Allgegenwart“ und „Allwirksamkeit“ der Seele in ihrem gesammten Organismus, als deren leiblicher Träger oder Organ, wie die Erfahrung lehrt, das Cerebrospinalsystem mit dem Sympathicus, näher, wo es den Organen des Bewusstseins gilt, das Hirn, namentlich in den beiden Lappen und in den Windungen des grossen Hirns, angenommen werden darf. *)

*) Die neuere Anatomie hat daher angefangen, den Windungen des grossen Hirns genauere Aufmerksamkeit zuzuwenden und in deren grösserer oder geringerer Entwickelung eine Parallele aufzusuchen mit der mehr oder weniger entwickelten Intelligenz des Individuums. Man vergleiche das Werk von Rudolph Wagner: „Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie und Physiologie des menschlichen Gehirns als Seelenorgans. Erste Abhandlung: Ueber die typischen Verschiedenheiten der Windungen der Hemisphären und über die Lehre vom Hirngewicht“ (1860). „Zweite Abhandlung: Ueber den Hirnbau der Mikrocephalen mit vergleichender Rücksicht auf den Bau des Gehirns der normalen Menschen und der Quadrumanen“ (Göttingen 1862, 4⁰.). Wir werden im Folgenden auf die besondern Resultate von Wagner's Untersuchungen noch zurückkommen.

Hier erhebt sich nun billig die Frage nach der bestimmteren Art dieser Raumverhältnisse, da leicht ersichtlich ist, dass nicht in gleichem Sinne von einer Raumexistenz der Seele, wie von der eines phänomenalen Körpers gesprochen werden kann. Bei diesem stehen die Körpertheile blos und ausschliesslich im Verhältniss des Nebeneinander und der wechselseitigen Undurchdringlichkeit, indem keine innere Beziehung durch sie hindurchgreift. Die Seele dagegen verräth durch die charakteristische Art ihrer Gesammtwirksamkeit in ihrem (eben dadurch „lebendigen") Leibe, dass sie das blosse Nebeneinander seiner Theile zugleich aufhebt und in seiner trennenden Bedeutung vernichtet.

Dies ist in der „Anthropologie" als Gegensatz von mechanischer und dynamischer Raumerfüllung bezeichnet worden*); und zufolge dieses eigenthümlichen Verhaltens zum Raume haben wir daher die Seele als raumfrei zu denken, d. h. als nicht unterworfen der innern Beziehungslosigkeit oder trennenden Wirkung des Nebeneinander, die wir an denjenigen Körpern gewahren, welche eben darum als „unbeseelte" bezeichnet werden. Dabei darf uns nicht entgehen, dass dies raumüberwindende Verhalten der Seele in ihrem Leibe kein Gegenstand blosser Vermuthung oder eine ungewisse Hypothese ist, sondern einzig und allein der begriffsmässige Ausdruck der allgemeinen Erfahrung, die alles Lebendige und Seelenhafte uns darbietet.

44. Diese „Raumfreiheit" als eigenthümliches Prädicat der Seele kann indess verschieden gedacht werden, und so ist es wirklich geschehen. Indem man nun die gewöhnlichen Begriffe darüber in meiner Auffassung nicht wiederfand, konnte nicht ausbleiben, dass man misverständlich dieselbe dahin deutete, sie lehre eine Räumlichkeit der Seele im mechanischen oder blos phänomenalen Sinne, was

---

*) Vgl. „Anthropologie" (2. Aufl.), S. 188, 293 fg.

mit Recht Anstoss erregen durfte, vornehmlich wegen der gänzlichen Seichtigkeit und Unangemessenheit jeder solchen Vorstellungsweise. Es sei daher gestattet, auf die möglichen Unterschiede dieser Auffassung näher einzugehen.

„Die Seele ist raumfrei,“ — kann zuvörderst (in Kantischem Sinne) heissen: sie hat überhaupt kein Verhältniss zu diesem Begriffe, weil der Raum lediglich subjectives Phänomen für unser Bewusstsein ist, eine nur menschliche Auffassungsweise für das Reale ausser uns, deren Begriffe und Bezeichnungen das eigene Wesen dieses Realen gar nichts angehen und es zu begreifen gar nicht geeignet sind. Dies gilt nach Kant für das „Ansich“ der Seele auch noch aus dem weitern Grunde, weil die Seele niemals „Object des äussern Sinnes“ werden kann. Für uns ist sie nur als „Gegenstand innerer Erfahrung“, als das Object des „innern Sinnes“ vorhanden. Sie ist daher als unräumlich zu denken im Sinne eines unendlichen Urtheils; d. h. aus dem ganzen Gebiete räumlicher Begriffe lässt sich gar keine Bestimmung auf sie anwenden.

Dies, wie gesagt, die consequent in sich geschlossene Kantische Ansicht, welche unläugbar auch jetzt noch in ihren Folgen die Psychologie beherrscht, wie sehr auch die Gegenwart meint, über die allein sie rechtfertigende Grundprämisse derselben, den subjectiven Idealismus und seine Raumtheorie, sich erhoben zu haben. Es steht ja als unerschütterliches Axiom dieser Psychologie noch immer fest, dass die Seele als Object innerer Erfahrung nur bewusstes Wesen sein könne, welches mit räumlichen Bestimmungen Nichts gemein hat.

45. Kant selber war indess weit entfernt von dieser höchst unbehutsamen Umdeutung seines blos kritischen Ergebnisses, „dass wir nicht wissen, was das Ansich der Seele sei, weil sie blos Object des innern Sinnes bleibt“, in den positiven Satz: „sie ist blos Object des innern Sinnes oder Bewusstsein.“ Das reale, hinter dem Bewusstsein liegende

Wesen der Seele ist ihm vielmehr zwar ein Unbekanntes und Unerkennbares = x; doch aber ein Objectives, welches folgerichtig somit zugleich ein Mehreres enthalten muss, als was im blossen Bewusstsein erscheint. Auf dieser Unterscheidung des Wesens der Seele von ihrer Erscheinung im Bewusstsein beruht die gesammte Folgerungsweise seiner Lehre von den „Paralogismen der reinen Vernunft.“ *) Er weist hier nach, dass die Begriffe der „Substantialität“, „Simplicität“, „Personalität“ und „Idealität“, welche die rationelle Psychologie vom Wesen der Seele synthetisch bewiesen zu haben glaubt, lediglich auf analytischem Wege aus dem Satze: „Ich denke“ abstrahirt sind, mithin nur durch „Erschleichung“ aus dem Gebiete des erscheinenden Bewusstseins auf das uns unbekannt bleibende, aber als Grund (Substrat) der Erscheinung desto sicherer vorhandene „Ding an sich“ der Seele übertragen worden. Auch für Kant somit war die Seele ein Reales, der substantielle Träger des an ihm erscheinenden Bewusstseins, also Mehr als Bewusstsein oder als „Ich“, der blos bewussten Einheit der Vorstellungen. Aber freilich bleibt sie nach ihm ein in ihrem Wesen Unbekanntes. Schon hieraus ergibt sich, wie Kant, richtig verstanden nach seinem Wortlaute wie nach seiner innern Consequenz, völlig unbetheiligt sei an den Uebereilungen seiner Nachfolger, namentlich an der falschen Hypostasirung des Ich durch Fichte, welche so verhängnissvoll geworden ist für die nachfolgenden Systeme, wie für die gesammte Psychologie. Das Verdienst Fichte's und die Bedeutung seines Princips fällt nach einer andern Seite hin und wird an einer andern Stelle zur Geltung kommen.

46. Noch bedeutungsvoller ist es zu sehen, was eigentlich der Grund sei, warum Kant das Seelenwesen für un-

---

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft: Werke (Bd. 2), S. 275 fg. (Rosenkranz).

erforschlich erklärt.*) Er besteht darin, dass unser Bewusstsein, als Gegenstand unserer „innern Anschauung“, lediglich unter die Form der Zeit fällt, mithin nur „den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand“ (die Seele) „uns erkennen lässt.“ Anders verhält es sich mit dem Gegenstande des äussern Sinnes, der Körperwelt. So sehr auch diese nur Erscheinung ist, „so hat doch die Erscheinung vor dem äussern Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zu Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume, und eine Erscheinung in demselben an die Hand gibt.“

Dies Alles nun hängt bei Kant streng folgerichtig zusammen; denn es beruht auf der Grundprämisse von der blossen Subjectivität der Zeit- und Raumanschauung, und auf der dadurch nothwendig werdenden strengen Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ dieses Dinges. Indem dagegen die neuere Psychologie mit dem subjectiven Idealismus Kant's auch diese Unterscheidung aufgegeben hat, ist es lediglich inconsequent, dasjenige, was Kant nur in Bezug auf die „Erscheinung“ der Seele behauptete, nun ohne Weiteres auf sie als „Ding an sich“ auszudehnen, nämlich dass „Bewusstsein“ ihr einziges Merkmal, dass Seele eben = Ich sei. Kant hat nur behauptet: wir erkennen von unserer Seele nur ihre Erscheinungsweise, ihre zeitlichen Bewusstseinsveränderungen. Die neuere Psychologie, fast übereinstimmend, substituirt dafür die unbewiesene Behauptung: Die Seele ist nur bewusstes, nur „intensiver“ (zeitlicher) Veränderungen fähiges Wesen, und hat sich gewöhnt, dies als ein Axiom zu betrachten, gegen welches nichts einzuwenden sei. In letzter Instanz, wie man sieht, kann auch für Kant und in Bezug auf die von ihm gezogenen Folgerungen die Frage nur dadurch entschieden

---

*) A. a. O., S. 364 fg.

werden, dass untersucht wird, ob Kant Recht hatte, den Raum als lediglich subjectives Phänomen zu bezeichnen, mithin als ein solches, das dem Wesen des Realen völlig fremd ist.

47. Hierüber nun dürfen wir uns auf alles Bisherige berufen. Der gegebene, sinnlich präsente Raum, in welchem die sichtbaren Raumveränderungen vor sich gehen (die eben darum nur Phänomene, Wirkungen innerer unsichtbarer Veränderungen in den Realen sind) — dieser Raum ist allerdings Phänomen, aber objectives; — nicht Product (oder „Form“) einer subjectiven Anschauungsthätigkeit, sondern objective Wirkung des in seiner Eigenthümlichkeit sich setzenden und behauptenden — ausspannenden Realen, Expansionsphänomen (§. 35), oder nach Fortlage's treffender Bezeichnung: „Triebphänomen.“

Dies gilt auch von der Seele als realem Wesen. Sie ist ihren Raum setzend und nach der ihr eigenthümlichen Thätigkeit erfüllend; — darum selbst aber als „raumfrei“ zu bezeichnen, indem consequenterweise dasjenige, was von ihr als Wirkung hervorgebracht wird, unmöglich ihr eigenes Wesen zu beherrschen vermag. Räumlichkeit im empirischen Sinne, als eines theilbaren, in trennende Raumunterschiede zerfallenden Wesens, ist ihr vielmehr abzusprechen, weil dies Alles der phänomenalen (Körper-) Welt angehört.

Dabei ist weiter indess zu erinnern, dass die Seele, indem sie „frei“ von diesen Raumbestimmungen gedacht werden muss, darum doch nicht mehr zu jenem unfindbaren, utopischen „Ding an sich“ der Kant'schen Psychologie einschwindet; denn sie ist gerade als gegenwärtig und wirksam zu denken an ihrem objectiven (leiblichen) Phänomene; worüber im Folgenden ein Weiteres.

48. Die Seele ist „raumfrei“, kann zweitens aber auch bedeuten: sie ist als einfaches, blos intensiver Wirkungen fähiges Wesen die directe Negation der Räumlichkeit;

sie ist „unausgedehnt"; oder da sie erfahrungsmässig dennoch mit einem Ausgedehnten, ihrem Leibe, in factischer Verbindung steht, kann sie nur ein „Raumpunkt" in diesem Leibe sein, d. h. sie ist, als „einfaches Wesen", so unendlich klein zu setzen, dass keinerlei Nebeneinander in ihr denkbar ist. Dies die Herbartisch-Lotzesche Ansicht, welche eben damit auch nach einem ausschliessenden „Sitze" der Seele fragen muss und alle psychologische Schwierigkeiten dieser Hypothese standhaft zu überwinden trachtet. Von dieser „Raumfreiheit" der Seele glaube ich nun gezeigt zu haben,*) dass sie vielmehr das allerengste Gebundensein an die Raum- und Körperschranken, die allerdürftigste Raumexistenz für die Seele in sich schliessen würde, abgesehen dabei von den angeführten und noch weiter zu erörternden thatsächlichen Gründen, welche wider diese Hypothese sprechen.

Und so bleibt zunächst nur die dritte Auffassung übrig, die meinige. Ob noch eine „vierte", „fünfte", „sechste" beliebig anzunehmen sei, ob nicht mit der subjectiv-idealistischen und der ideal-realistischen, der Kantischen und der zunächst von mir vertretenen, die beiden principiell möglichen Auffassungen erschöpft seien, wollen wir an dieser Stelle nicht untersuchen; hier genügt, auf den historischen Stand der Sache Rücksicht zu nehmen.

49. Die Seele ist „raumfrei" heisst zunächst negativ: sie ist „untheilbar", nicht der trennenden Wirkung des Nebeneinander unterworfen, wie die phänomenale Körperwelt; positiv: sie setzt ihre Raumwirkungen aus ihrer Einheit, ohne diese dabei zu verlieren; d. h. ihre unterschiedenen Raumwirkungen heben ihr reales Einssein ebenso wenig auf, wie idealer Weise ihre mannigfachen Bewusstseinswirkungen (Vorstellungen) die Einheit ihres Selbstbewusstseins vernichten.

---

*) „Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession" (1859), §. 88—95.

Als Bezeichnung, um jene beiden Seiten, die negative wie die positive, gleichmässig zu umfassen, schlug ich den Ausdruck vor: „dynamische Allgegenwart der Seele in ihrem Leibe.“ Man wird die metaphysische Berechtigung dieses Ausdrucks vielleicht nicht anerkennen; und auf diesem Gebiete wird der Streit unter den Parteien wol kaum jemals zu erledigen sein. Dagegen wird man wenigstens dies zugestehen müssen, — und eben darin liegt für den gegenwärtigen Zweck die Hauptsache — dass in Betreff des Thatsächlichen keinerlei Auffassung gefunden werde, welche dem erfahrungsmässigen Verhalten von Leib und Seele in seiner ganzen Breite und nach den allerverschiedensten Rücksichten vollständiger entspricht als die unserige. Mag man sie daher als metaphysische Theorie auf sich beruhen lassen; als Hypothese der Psychophysik dürfen wir von ihr wol unbeanstandet behaupten, dass sie entschiedene Vorzüge vor der materialistischen sowol, als der spiritualistischen habe, ja dass sie vom Standpunkte der Psychophysik überhaupt die einzig denkbare sei.

50. Dazu kommt noch ein weiterer, nicht zu übersehender Umstand. Diejenigen Hypothesen darf man wol als glückliche und zukunftverheissende bezeichnen, welche durch die fortschreitende Erfahrung, durch die Ermittelung neuer Thatsachen nur immer mehr bestätigt werden. Ihre Wahrscheinlichkeit wächst in dem Masse, als die Instanzen für dieselbe sich vermehren, sodass eine solche zuletzt als die zum Begriffe erhobene Gesammterfahrung erscheinen darf.

Irren wir nicht, so ist die unserige in diesem glücklichen Falle. Sie hat den Vortheil, nicht nur dem Gesammtbefunde der bisherigen physiologischen Erfahrung völlig ungesucht sich anzuschliessen, sondern auch durch neue Thatsachen wenigstens insofern fortschreitend bestätigt zu werden, als diese wol zugeständlich ungleich leichter aus unserer Auffassung, als aus der entgegengesetzten dualisti-

schen, erklärt werden können. Endlich fliesst diese Bestätigung nicht blos aus einzelnen abgerissenen Ergebnissen; sie begreift ganze Thatsachengruppen und umfassende Untersuchungsgebiete.

Dies etwas ausführlicher zu zeigen möge mir erlaubt sein, indem gerade neuerdings, so unerwartet als ungesucht von meiner Seite, eine Bestätigung meiner Hypothese durch die Forschungen zweier Physiologen mir dargeboten wurde, welche dieselbe Ansicht mit rein anatomischen und physiologischen Gründen zu unterstützen wissen, ohne im Geringsten um die psychologische Seite der Sache sich zu kümmern! Wie werthvoll, ja wie entscheidend dieser unwillkürlich hervortretende Parallelismus für die innere Beglaubigung der ganzen Grundansicht werden müsse, bedarf keiner besonderen Ausführung.

51. Der Eine dieser Forscher, Rudolph Wagner, darf hier mit besonderem Rechte angeführt werden, weil er gerade mit diesen Fragen (über den „Sitz der Seele", oder allgemeiner über das Verhältniss der bewussten Seelenthätigkeit zu ihren Organen) vom anatomisch-physiologischen Gesichtspunkte aus seit vielen Jahren speciell und eingehend sich beschäftigt. Der Andere, J. M. Schiff, in seinem kürzlich erschienenen „Lehrbuche der Physiologie des Menschen" (1. Band, Lahr 1859), zeigt sich zwar nur als experimentirender Physiologe; aber er weiss seine factischen Ermittelungen durch so bündige Schlüsse zu verwerthen und aus allen Einzelnheiten so behutsam eine feste Ansicht über die Grundverhältnisse der Hirn- und Nervenfunctionen aufzubauen, dass wir wol nicht fehlgreifen, wenn wir darin das einstweilige Gesammtergebniss der Physiologie über diese Frage niedergelegt glauben. Dabei kann es uns nichts verschlagen, dass Schiff psychologischerseits mit ganz unhaltbaren Vorstellungen sich begnügt. Er findet den Begriff der „Seele" als selbständiges Wesen ganz überflüssig, da sie doch nichts Anderes sei, als eine Summe von Vorstel-

lungen. Er verweist den „freien Willen" des Menschen in das Reich der Fabel; er ist ihm nur eine besondere Art höherer Reflexwirkung, indem ja doch auch bei sogenannten freien Entschlüssen niemals die motivirende Vorstellung fehle. Diese unreifen Urtheile hindern uns nicht, den Werth seiner eigenthümlichen physiologischen Leistung anzuerkennen. Sie beweisen uns nur das Doppelte, worin wir nichts Unerwartetes finden, dass ihm, wie so vielen seiner physiologischen Mitforscher, die gebräuchlichen psychologischen Begriffe, welche man bei gewöhnlicher Bildung etwa an sich bringt, nicht genugthun, worin wir sogar ihm Recht geben, während er, eben auch wie so viele Andere, es nicht der Mühe werth zu halten scheint, durch eigene Forschung oder Anderer Beihülfe eine gründlichere psychologische Bildung sich zu verschaffen.

52. Wichtiger als dies Alles ist jedoch, genau sich bewusst zu werden: wie weit überhaupt, wenigstens bis jetzt, bei dem grossen Widerstreite dieser Resultate im Einzelnen, die Kraft physiologischer Beweise in solchen allgemeinen Fragen zu reichen vermöge.

Nur bis zu dem negativen Ergebniss, dass wenigstens erhellt, wie es nach dem allgemeinen Bilde, welches die Structurverhältnisse des Nervensystems darbieten, nicht sein könne. Hierüber wird sich im Folgenden das Doppelte ergeben: die fast ans Unmögliche grenzende Unwahrscheinlichkeit der Annahme, dass alle peripherisch erregten Empfindungen schliesslich an einer einzigen Stelle, als dem gemeinsamen Sensorium commune, zusammenlaufen, während zugleich aus demselben Brennpunkte aller Seelenwirkungen, als dem Motorium commune, alle Willenserregungen ausgehen sollen. Ueberall zeigt sich dagegen das Gesetz der Decentralisation, der Vertheilung der Wirkungen an verschiedene Organe. Daran schliesst sich die zweite, gleichfalls nur negative, aber in dieser Negativität eben höchst bedeutungsvolle Beobachtung, dass kein einzelner

Punkt im Hirn und verlängerten Mark gefunden wird, der zur Integrität des Lebens schlechthin nothwendig sei, dessen Verletzung unter allen Bedingungen absolut und plötzlich den Tod bewirke. Statt dessen zeigen pathologische Beobachtungen am Menschen und Versuche an Thieren, dass die stärksten Degenerationen und Verletzungen wichtiger Hirntheile ohne sichtbaren Schaden ertragen werden, sobald sie nur allmählich sich bilden oder bei Vivisectionen an Thieren mit langsamer Vorsicht angestellt werden. Zugleich ergibt sich die merkwürdige Thatsache, dass bei der fast durchgängigen paarigen Beschaffenheit der Organe des Cerebrospinalsystemes, die eine Hälfte allein noch zu hinreichenden Leistungen befähigt sei. Somit waltet hier im Ganzen das Gesetz der Stellvertretung, im Besondern die Eigenschaft, welche auch sonst der Organismus überall bethätigt, mit geschwächten oder verkürzten Apparaten doch noch der Gesundheit analoge Wirkungen hervorzubringen. Es bestätigt sich hier von einer neuen Seite die Erfahrung: der Organismus sei nicht blos eine zu unveränderlichen Wirkungen und nur zu diesen eingerichtete fertige Maschine, sondern ein höchst modificables Werkzeug, geleitet von einer teleologischen Macht, welche, einer „innern Vorsehung" vergleichbar, auch unter ungünstigen Verhältnissen das Leben zu erhalten, die organischen Functionen fortzuführen weiss.

53. Jene ganze Einrichtung und dieser besondere Erfolg lässt sich aber schwerlich mit den bisher herrschenden Vorstellungen in Uebereinstimmung bringen: dass der „Sitz" und die Wirkungen der Seele ausschliesslich in einem der unpaarigen Hirntheile zu denken sei. Unter dieser Voraussetzung lässt die Thatsache der Stellvertretung und Uebertragung kaum sich erklären, indem dann jedes Organ für sich seine Wirkung an den Seelensitz abzugeben hätte, damit das Resultat dieser ausser der Seele vorgehenden Veränderung in ihr selber vollständig repräsentirt sei. Fehlte

irgend eine dieser Wirkungen, also bliebe das Zusammenwirken eines paarigen Organes aus: so müsste dieser Mangel auch vom Centralorgan als Deficit empfunden werden, was nach Obigem die Erfahrung durchaus nicht bestätigt. Umgekehrt wäre unter dieser Voraussetzung unerklärbar, was gerade die Erfahrung zeigt, wie ein Ersatz oder eine Stellvertretung diesen Mangel für die bewussten Functionen der Seele unerheblich machen könne; denn nach dieser Voraussetzung verhält sich die Seele nur receptiv und kann somit nur die Summe ihrer Erregungen zum Bewusstsein bringen.

In völlig anderm Lichte erscheint dieser Thatsachencomplex aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkte, unter der Annahme einer dynamischen Gegenwart der Seele im ganzen Nervensystem. Hier wird es begreiflich, wie die Seele auch innerhalb des Theilorgans mit nicht völlig geschwächter, nicht gleichsam halbirter Intensität wirken könne; denn weder „theilbar", noch in ihren Wirkungen an einen einzigen Sitz gebunden wie sie ist, vermag sie eben darum auch im Theilorgan eine ganze und volle Wirkung hervorzubringen. Mit Recht daher, glaube ich, darf man jenes sonst unerklärliche Vicariren der Hirntheile für einander als indirecte Bestätigung meiner Hypothese vom Seelenorgan betrachten.

54. Dies zwar nur negative, aber für unsere gegenwärtige Untersuchung entscheidende Resultat bestätigt nun Rudolph Wagner durch seine neuesten hier genauer zu erwähnenden Untersuchungen. *) Ihr Ergebniss lässt sich in nachstehende Sätze zusammenfassen:

*) „Göttingische Nachrichten von der G. A. Universität und der Gesellschaft der Wissenschaften" (1860). Nr. 6. „Die Frage nach dem Sensorium und Motorium commune mit besonderer Rücksicht auf die Streitpunkte zwischen Lotze und Fichte über den Sitz der Seele", S. 49—52. „Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie

Aus anatomisch-physiologischen Gründen habe er sich die Ansicht bilden müssen, „dass die psychischen, im Gehirn ablaufenden Thätigkeiten sich schliesslich nur auf eine grosse Anzahl discreter Punkte, welche in der Rindensubstanz des grossen Gehirns liegen, nicht auf einen einzelnen Centralpunkt als Sensorium und Motorium commune zurückführen lassen.“ Doch habe er früher diesem Satze gegenüber die Möglichkeit zugegeben: „dass an der anatomisch und physiologisch in ihren feinern Verhältnissen bis jetzt so gut als unbekannten Basis des Gehirns unpaarige Organe von grosser Wichtigkeit liegen können, zu welchen (unter dieser Voraussetzung) die Randzellen der Hemisphären dann nur vermittelnde Organe sein würden.“ Jetzt dagegen sei er nicht mehr dieser Meinung; er habe vielmehr auf dem Wege des Experiments und der pathologischen Erfahrung directe Beweise gegen die Existenz eines solchen einzelnen Centralorgans oder Sitzes der Seele gefunden. Man könne bei Thieren (Tauben und Kaninchen) der Reihe nach alle einzelnen Partien des Hirns zerstören, ohne dass die Sinnenperceptionen und die, höhere psychische Functionen (Vorstellungen) beurkundenden Reactionen aufhören. Gäbe es also wirklich einen solchen einzelnen Punkt oder Seelensitz im Gehirn, so würde er unvermeidlich getroffen worden sein von der zerstörenden Nadel. Wolle man aber auch annehmen, wie Lotze geneigt dazu sei, dass dieser Centralpunkt im verlängerten Mark liege, so könne er nur mit dem dort befindlichen Centrum für die Athembewegungen zusammenfallen, dem sogenannten „grauen Keil“. Nun lasse sich aber beweisen, dass selbst dieser Punkt kein einfacher, sondern mindestens ein doppelter, auf beiden Seiten der Mittellinie liegender sei; erst beide Seiten müsse man zerstören, um mit dem Aufhören des

---

und Physiologie des menschlichen Hirns, als Seelenorgans von R. Wagner.“ Erste, zweite Abhandlung. Göttingen 1860, 1862. 4°.

Athmens auch den Tod eintreten zu sehen, welcher nicht erfolgt, wenn man diese Partien nur auf einer Seite zerstört hat, während zugleich in allen diesen Fällen das Bewusstsein fortbestehen kann. („Götting. Nachr.“ a. a. O., S. 55, 56.)

55. Wagner meint hier den durch Flourens' Versuche so berühmt gewordenen „Lebensknoten“ (noeud vital), „einen Stecknadelkopf grossen Punkt in der grauen Substanz des verlängerten Marks, in der Mitte und im hintersten Winkel des Calamus scriptorius.“ Jede Verletzung der hier in Form eines kleinen Dreiecks zusammengedrängten grauen Masse hebe jede Respirationsbewegung gänzlich auf und bewirke (bei Säugethieren) plötzlichen Tod. So weit Flourens' Ergebnisse.

Hier hätte man daher hoffen können, durch physiologische Beobachtung den Punkt getroffen zu haben, der wenigstens einige Analogie mit Demjenigen zeigt, was man vom „Sitze der Seele“ verlangt. Er wäre wenigstens als der „unentbehrliche Centralpunkt“ für alle Lebenswirkungen anzusehen, womit freilich noch nicht im Geringsten bewiesen wäre, dass er auch Mittelpunkt für die bewussten Thätigkeiten der Seele sein müsse; im Gegentheil: beiderlei Organe erweisen sich factisch als von sehr verschiedener Beschaffenheit, indem die Lebenswirkungen vielmehr ohne allen Antheil des Bewusstseins sich vollziehen.

Aber auch diese theilweise Annahme eines für das Leben schlechthin „unentbehrlichen“ Centralpunktes hat die weitere Beobachtung nicht bestätigt. In diesem Betreff kann ich mich auf das berufen, was J. M. Schiff*) nach eigenen und fremden Beobachtungen darüber zusammenstellt, wonach er mit der obigen Ansicht Wagner's völlig übereinstimmt. „Thatsache ist, dass wenn man vorsichtig verfährt und keine Nachbartheile zerrt, man den Lebensknoten von Flourens und das ihn umschliessende Dreieck von grauer

---

*) Lehrbuch der Physiologie des Menschen (1859), I, 323 fg.

Substanz ganz und gar herausschneiden und das Thier noch mehrere Tage in anscheinender Gesundheit leben kann." — — „Geht man aber mit dem Messer noch weiter nach der Seite, ohne noch die weissen Stränge zu berühren, so hört die Athmung auf, sowie man den obern äussern Theil der Ala cinerea einschneidet. Sie steht aber nur auf einer Seite still, wenn diese Verletzung einseitig war."

Die Folgerung, welche Schiff aus dieser Beobachtung zieht, ist entscheidend. „Jede Körperhälfte hat daher ihr eigenes Athmungsorgan." Auch kann jedes in einem gewissen Grade selbständig wirken, ohne das andere. Durch eine Reihe weiterer Versuche, welche man im Werke selbst nachlesen kann, kommt Schiff endlich zu dem nicht minder merkwürdigen Ergebniss: dass „die Zwischensubstanz zwischen beiden Athmungscentren die normale Harmonie der Athmungsbewegungen zu vermitteln scheint, die beim unverletzten Thiere nie vermisst wird und die selbst nach der Längstheilung des verlängerten Markes noch vorhanden scheint, so lange man das Thier sich selbst überlässt." Es gibt also gar kein eigentliches Centralorgan der Athembewegungen; denn ein blosses Verbindungsglied zwischen zwei relativ selbständigen Centren kann man doch durchaus nicht selbst als Centralorgan ansehen.

56. Von Neuem daher und bis ins Einzelne hin bestätigt sich hier das Gesetz der Decentralisation und der Paarigkeit für die Organisation des Nervensystems, womit zugleich auch die Möglichkeit stellvertretender Wirkungen hinreichend erklärt wird. Wir werden weiter unten noch andere auffallende Belege dieses Gesetzes anzuführen haben.

Indem ich zu Wagner's Beweisen gegen die Einfachheit des Centralorgans zurücklenke, bemerke ich, dass er weiter zunächst auf die ganze Reihe der pathologischen Erfahrungen am Menschen aufmerksam macht, wo sich in allen

an der Basis des Hirns gelegenen Theilen, auch den unpaarigen, wie an der Hypophysis und der Zirbel, krankhafte Degeneration, ja gänzliche Zerstörung gefunden habe, ohne dass die Seelenthätigkeit auffallend gestört worden sei. Diese beiden Erfahrungsreihen müssten, wenn sie auch nicht als unzweifelhafte Beweise betrachtet werden könnten, es dennoch aufs Aeusserste unwahrscheinlich machen, „dass im Gehirn ein gemeinsamer Empfindungsplatz, ein punktförmiges Sensorium commune sich befinde.“ Vielmehr habe man das Organ des Bewusstseins sich vertheilt zu denken an ein System untergeordneter Organe, während die höchste Entwickelung der psychischen Thätigkeiten (im Menschen) an die mehr oder weniger ausgebreitete Entwickelung der Randschichten der grossen Hirnhemisphären geknüpft sei.

57. Eine ganz ähnliche Vertheilung scheint aber auch in Bezug auf die Organe des Willens und der Bewegung (motorium commune) stattzufinden. Die Erfahrung zeigt, dass es im Hirn, z. B. in der ganzen Ausdehnung der Oberfläche des grossen Hirns, zahlreiche Punkte gibt, bei deren Zerstörung die Fähigkeit durchaus aufgehoben wird, willkürliche Bewegungen auszuführen. Dies wird theils durch zahlreiche pathologische Erfahrungen bewiesen; theils zeigt es sich dadurch, dass es experimentell durchaus nicht gelingt, von diesen Punkten aus durch mechanische oder andere Reize Bewegungen hervorzubringen. Sie sind daher lediglich als Organe des bewussten Willens anzusehen, d. h. als Organe derjenigen Einwirkung auf die Bewegungsorgane, welche nur durch Bewusstsein und Vorstellung vermittelt werden kann.

Andere Organe gibt es dagegen, welche der unfreiwilligen Bewegung vorstehen und die daher auch auf mechanische oder sonstige Reize antworten. Man könnte sie daher, im Gegensatz zu den vorigen, Organe unfreiwilliger (Reflex-) Bewegung nennen. J. M. Schiff, welcher gerade

diesem Theile der Nervenphysiologie eingehende Untersuchungen gewidmet, hat dargethan, dass solche Organe in der ganzen Längenausdehnung des Rückenmarks und im verlängerten Mark vorkommen. Gleicherweise zeigten ihm seine Beobachtungen, dass der Leiter für die Uebertragung der Empfindungsreize auf die Bewegungsnerven die graue Substanz des Rückenmarks sei *), die somit in diesem Organe das Entsprechende dessen repräsentirt, was, wie wir sogleich sehen werden, im Hirn auf einem weit grössern Umwege, durch die Organe des Bewusstseins und bewussten Willens hindurch, aus der Sphäre der Empfindung auf die motorischen Organe übertragen wird.

58. Wenn nun Schiff demungeachtet von einem „Sensorium“ im Rückenmarke redet und letzterem sogar „unabhängig vom Gehirn die Fähigkeit der Empfindung und eines gewissen Grades von Bewusstsein“ beilegt (S. 208, vgl. 213, 14): so können wir darin nur Inconsequenz gegen seine eigene Ansicht und den Beweis mangelhafter psychologischer Studien finden, von welchen uns auch sonst mancherlei Proben in seinem physiologisch so bedeutenden Werke begegnen. Die neuere Psychologie belehrt uns eben, dass es bewusstlos bleibende Empfindungen gibt, d. h. physiologisch ausgedrückt, specifische Veränderungen in den zuleitenden („sensitiven“ und „sensoriellen“) Organen, welche so schwach sind, oder in solchem dafür ungünstigen anatomischen Zusammenhange stehen, dass sie nicht in die Sphäre der Organe des Bewusstseins gelangen; während sie doch durch unmittelbare Uebertragung eine Reihe von entsprechenden Bewegungserscheinungen (die sogenannten „Reflexbewegungen“) hervorrufen. Dass diese Erscheinungen an sich mit Bewusstsein und dem dadurch vermittelten eigentlichen Willen nichts gemein haben, beweist eben die durchgreifende physiologische Thatsache,

*) A. a. O., S. 241, 257.

dass gerade nach aufgehobener Einwirkung des Hirns auf das Rückenmark, durch Enthauptung oder Enthirnung des Thieres, die Reflexbewegungen erst in ihrer vollen Stärke hervortreten, während im andern Falle, wie auch Schiff scharfsinnig zeigt (S. 200), bei normalem Zusammenhange des Hirns und des Rückenmarks die stärkern Wirkungen des (bewussten) Willens die immerhin vorhandenen Reflexwirkungen nicht zum Ausbruche kommen lassen. Nennen wir daher die letztern „automatische“ Bewegungen.

59. Dazu kommt nun noch ein zweites, wohl zu unterscheidendes Element. Bekannt ist von allen bewussten Geistesoperationen (die psychologische Erklärung dieses Vorgangs gehört natürlich nicht hierher), dass bei Vorstellungen, welche ursprünglich und anfangs mit bewusster Absicht vom Geiste auf einander bezogen und mit Anstrengung in diesem Zusammenhange erhalten werden müssen, der Geist bei öfterer Wiederholung solcher Vorstellungsreihen dieser Anstrengung immer weniger bedarf, um endlich, ohne der Mittelglieder in der ganzen Reihe deutlich bewusst zu werden, mit abkürzendem Verfahren, sogleich das beabsichtigte Ziel zu erreichen. (So „lernen“ wir lesen, rechnen, allerlei Fertigkeiten; so bilden wir uns, mit dunkel bleibenden Prämissen, in einem uns bekannten Vorstellungsgebiete richtige Schlüsse, — „Tact“, „praktischer Blick“, „Erfahrung“ genannt.)

Das Analoge gilt von dem Willen und seiner Einwirkung auf die Bewegungsorgane. Durch „Uebung“ und „Gewöhnung“ lernen wir complicirte und schwierige Bewegungen, zu welchen anfangs bewusster Wille und die Anstrengung einer überwachenden Aufmerksamkeit nöthig war, allmählich ohne Bewusstsein, „mechanisch“ vollziehen. „Die Muskeln sind durch die lange Einwirkung bewussten Willens dergestalt zum wechselseitigen Eingreifen gruppirt worden, dass sie unwillkürlich zu der nur im Allgemeinen vom Bewusstsein und Willen beabsichtigten combinirten Bewegung

zusammenwirken und so statt des vorher erforderlichen Bewusstseins und Willens selbständig die Detailausführung übernehmen."

Dies lässt sich auch so ausdrücken: dass das Gebiet der automatischen Reflexbewegungen um eine Stufe sich erweitert hat; aber nur die letztern können wir „zweckmässige" im eigentlichen Sinne nennen, weil sie Spuren der Intelligenz und des Willens an sich tragen, ohne doch unmittelbar vom Bewusstsein und Willen geleitet zu werden. Diese Erweiterung stellt sich nun auch in den ursprünglichen Organen der automatischen Bewegung, dem Rückenmark und der Medulla oblongata dar; und auf diese Weise können jene Organe auch eigentliche Willenseinflüsse und Spuren des Bewusstseins (bewusster Einübung) in sich bewahren, ohne dieselbe doch im geringsten selber ursprünglich hervorbringen oder ebenso wenig durch eine blos automatische Einübung sich erwerben zu können. Es sind eben nachwirkende Reste bewussten Willenseinflusses, wenn er selbst in seiner unmittelbaren Wirkung schon erloschen ist. So und nur so erklären sich uns die bekannten Erscheinungen, welche Pflüger u. A. veranlasst haben, von einer „Rückenmarksseele" zu sprechen, und Schiff, dem Rückenmark einen gewissen Grad des „Bewusstseins" zuzuschreiben.

V. Allgemeine Folgerungen aus dem Vorigen.

60. Um alles Bisherige zusammenzufassen, kann man nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung vielleicht folgende Hypothese über das Centralorgan aufstellen.

Physiologisch lassen sich drei selbständige Systeme („Centren") von Nervenorganen mit eigenthümlichen Functionen unterscheiden und im Allgemeinen auch locali-

siren, wiewol über die Art ihrer Verbindung durch Commissurfasern untereinander, nach dem gegenwärtigen Stande der Nervenphysiologie, noch zahlreiche Ungewissheiten übrig bleiben.

Zuerst die Organe der Elementarsensationen, deren Wurzeln an der Basis des Gehirns zu suchen sind, und die, wie Flourens zu zeigen gesucht, Schiff bestätigt hat, dort „in eine gewisse Einheit des Sensoriums zusammenfliessen." Sie repräsentiren psychologischerseits das sinnliche Empfindungs- und Gefühlsleben, welches dem Menschen im Wesentlichen mit der Thierpsyche gemeinsam ist. Dem entsprechend reichen auch diese Theile des Hirnbaues in ihren Grundverhältnissen weit zurück in der Thierreihe, wie die vergleichende Anatomie gelehrt hat.

61. Deutlich unterscheidbar von ihnen sind die Organe des eigentlichen Bewusstseins und Selbstbewusstseins, repräsentirend die (eigenthümlich menschlichen) Processe des Denkens und des Willens, sofern er ein bewusster ist, d. h. sofern er nicht als blosser Trieb, sondern als Willensvorstellung auftritt. In ihnen werden jene einfachen Empfindungs- und Gefühlselemente zu Gruppen vereinigt, in Vorstellungs- (Begriffs-) Reihen geordnet und ein Theil derselben auf Willensvorstellungen übertragen.

Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, dass die Organe für diese zahlreichsten und wichtigsten, weil dem Menschen eigenthümlichen psychischen Processe vorzugsweise in den beiden Lappen des grossen Gehirns, überhaupt in der Rindensubstanz desselben zu suchen seien. Denn „es ist durch pathologische Beobachtungen erwiesen, dass wenigstens beim Menschen alle Empfindungseindrücke, deren das Individuum sich bewusst werden soll, zu den Hirnlappen fortgeleitet werden müssen." (Schiff, a. a. O., S. 365.) Und Wagner hat wenigstens im Allgemeinen den Beweis geführt, dass die Stärke der intellectuellen Functionen eines Menschen nicht sowol mit der Grösse

seines Hirns überhaupt (seinem „Hirngewicht"), sondern mit der Menge der Hirnwindungen, überhaupt mit der Entwickelung der Rindensubstanz parallel gehen. („Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie. Erste Abhandlung: über die typischen Verschiedenheiten der Windungen der Hemisphären und über die Lehre vom Hirngewicht, mit besonderer Rücksicht auf die Hirnbildung intelligenter Männer", Göttingen 1860.) Und noch in der letzten Veröffentlichung über diese Forschungen („Kritische und experimentelle Untersuchungen über die Hirnfunctionen, Zehnte Reihe", in den Göttingischen Nachrichten, 1862, Nr. 15, S. 275, 291) spricht er seine Ueberzeugung aus, dass als anatomischer Centralherd der intellectuellen Functionen, im Unterschiede vom Empfindungs- und Triebleben, „das grosse Gehirn, insbesondere die Rindensubstanz mit Ausschluss des kleinen Hirns" zu betrachten sei.

62. Hierbei ist nun höchst beachtenswerth, dass in den letztgenannten Theilen des Hirnes durchaus keine Bewegungsorgane gefunden werden. Diese, als der dritte Centralherd des ganzen Cerebrospinalsystems, haben wir uns vielmehr im Rückenmark und im verlängerten Marke, bis in die Hirnbasis hinein sich erstreckend, zu denken. In letzterer, der Hirnbasis, würden daher Empfindungs- und motorische Fasern miteinander in unmittelbaren Zusammenhang treten, wodurch eine gleich zu erwähnende psychische Erscheinung wichtiger Art ihre ausreichende anatomisch-physiologische Erklärung fände.

Wir könnten demzufolge nämlich drei Gruppen von Seelen- (Willens-) Wirkungen auf den Organismus sammt den sie repräsentirenden Organen unterscheiden. Zuerst die unfreiwilligen Reflexbewegungen, von denen bereits die Rede war (§. 57, 59). Sie haben ihren Sitz im Rückenmark und im verlängerten Marke; sie antworten auf die bewusstlos bleibenden Reize der Empfindungsnerven, deren Wirkung mittels der grauen Substanz des Rückenmarks auf

die Bewegungsfasern übertragen wird. So entstehen durch blosse Reflexwirkung, ohne Einfluss des Hirns und des Willens, die automatischen Bewegungen. Aber auch der bewusste Wille hat vom Hirn aus Einfluss auf diese Organe, und durch ihn wird, wenigstens zum Theil, der Einfluss jener Reflexwirkungen aufgehoben, wie die schon angeführte merkwürdige Thatsache beweist, dass erst bei Enthirnung des Thieres die Reflexbewegungen in ihrer vollen Stärke hervorbrechen können (§. 58).

63. Völlig ohne Beziehung darauf steht der bewusste Wille, indem er von einer ausdrücklichen (übrigens mehr oder minder deutlichen) Vorstellung des Gewollten begleitet wird. Wo sein Organ zu suchen sei, hat sich gezeigt (§. 60). Damit aber die Willensvorstellung zur entsprechenden Ausführung in den Bewegungsorganen des Leibes gelange, bedarf es einer Uebertragung derselben auf das eigentliche Willensorgan, welches wir nur im verlängerten Marke (mit Antheil vielleicht des kleinen Gehirns, wovon später) zu suchen haben.

Diese höchst merkwürdige Sonderung des Nervenapparates für die bewussten Willensacte in zwei selbständige Centren wird bewiesen durch die häufigen pathologischen Erscheinungen von allgemeiner oder von theilweiser Insufficienz der Bewegungsorgane für die dennoch ausdrücklich gewollten und deutlich vorgestellten Bewegungen. So in Lähmungen, in bleibender oder augenblicklicher Schwäche und überall sonst, wo der Leib dem Willen den Dienst versagt. Der Wille, soweit er der Region des Bewusstseins angehört, ist in voller Integrität vorhanden, ja er kann sogar der eigenen Intensität, der Energie seines Vorsatzes bewusst sein. Dennoch bleibt die Verwirklichung aus, weil jene Uebertragung aus irgend einer pathologischen Ursache mislingt.

64. Von jenen beiden ist endlich ein mittleres Gebiet der Willenswirkungen zu unterscheiden, an welchem sich

Bewusstsein und Bewusstlosigkeit gleichmässig betheiligen, sogar wechselseitig sich vertauschen können. Es geschieht nämlich, dass Empfindungs- und Gefühlsreize, welche an sich und der Regel nach bis in die Region des Bewusstseins gelangen und von dorther erst den Willen anregen, dennoch in gewissen Fällen, ohne den Umweg durch das Bewusstsein nöthig zu haben, mittels directer Ueberleitung auf die Bewegungsorgane übertragen werden. Es sind nicht eigentlich automatische, aber bewusstlos zweckmässige Willensäusserungen.

Dahin gehören die zweckmässigen Bewegungen während des Schlafes, überhaupt während einer Betäubung des Bewusstseins, welche auf Empfindungsreize ganz ebenso erfolgen, als wenn sie während des Wachens und mittels deutlichen Bewusstseins hervorgebracht worden wären. Ebenso zeigt sich, dass bei gewissen Körperleistungen zusammengesetzter und schwieriger Art, zu denen anfangs die Aufmerksamkeit bewusster Willensleitung erforderlich war, allmählich und in steigendem Masse der bewusste Wille sich ihnen entzieht, sodass sie endlich bewusstlos unwillkürlich vollbracht werden. Wir haben dies im Vorigen (§. 59) „Uebung", „Gewöhnung" genannt. Dass diese directe Uebertragung nur innerhalb der Hirnbasis vor sich gehe, welche damit zu einem eigenthümlichen Hülfsorgane des Willens wird, ist dadurch wahrscheinlich gemacht, indem gerade in ihr Empfindungs- und motorische Fasern nebeneinander sich befinden.

65. Die Gesammtheit dieser verschiedenen Nervencentren und ihrer wechselsweis sich unterstützenden Verrichtungen wäre nun zusammenzufassen, um damit erst ein physiologisches Bild dessen zu gewinnen, was man sonst höchst unbestimmt und irreführend „Central-" oder „Seelenorgan" genannt hat. Dass wenigstens nach unmittelbarer Beobachtung nicht mehr an eine Einzigkeit desselben oder an einen einzelnen „Sitz" dafür zu denken

sei, leuchtet von selbst ein. Ob auf mittelbarem Wege, in Form eines Rückschlusses aus den vorliegenden physiologischen Thatsachen, eine solche Auffassung noch sich rechtfertigen lasse, darüber wird später (§. 67) zu verhandeln sein.

Wie sehr dagegen diese physiologische Anordnung und Vertheilung der Nervencentren dem psychischen Verhalten der Seele und ihrer Bewusstseinsprocesse entspricht, braucht hier kaum noch gezeigt zu werden, indem es sich aus dem Bisherigen beiläufig mit ergeben hat; und so wäre von physiologischer Seite, wenigstens den Hauptzügen nach, erwiesen, was die „Anthropologie“ aus allgemeinen Gründen über das Verhältniss von Seele und Leib behauptete: „Dass im Baue des Nervensystems lediglich das Abbild psychischer Verhältnisse vor uns liege, dass daher auch den gesonderten Functionen, welche an die Nerven vertheilt sind, verschiedene psychische Processe entsprechen werden, deren inneres Verhältniss die Psychologie aufzudecken hätte, welche aus diesem Grunde in eine völlig neue und innige Wechselbeziehung mit der Physiologie zu treten vermöchte“ *), ohne von ihrer eigenen Selbständigkeit das Geringste einzubüssen oder gar, wie man jetzt zu behaupten sich erdreistet, als blosser Anhang der letztern betrachtet zu werden. Ihre Stellung ist und bleibt vielmehr die höhere: sie deutet und erklärt den Sinn des sonst räthselhaften physiologischen Baues; sie vollendet damit den im Allgemeinen schon geführten Beweis, dass der Leib nur das Abbild des Geistes, seiner Functionen und Bedürfnisse sei.

66. Auch darf uns nicht entgehen, dass in jenem allgemeinen Umrisse alle Haupttheile des Cerebrospinalsystems in ihrem functionellen Verhältniss zu einander vollständig gedeutet werden konnten, — mit einziger Ausnahme des kleinen

*) „Zur Seelenfrage“, S. 247, 248.

Gehirns. Bekanntlich hat man bis auf die neuere Zeit hin in diesem Hirntheile, sinnreich und passend genug wie uns dünkt, einen „Regulator der Bewegungsorgane“, also ein dem Centralorgan beigegebenes Hülfsorgan gesehen. Die neuesten Beobachtungen haben dies nicht hinreichend bestätigt, und Schiff erklärt (S. 357), dass „die Functionen des kleinen Hirns bis jetzt noch unbekannt seien“. (Gall's u. A. Behauptung vom Einfluss des kleinen Gehirns auf die sexuellen Functionen hatte ohnehin schon früher sich nicht hinreichend bewahrheitet.) Und so mag denn seine physiologische Bedeutung noch eine offene Frage bleiben, welche übrigens auf die gegenwärtige Untersuchung ohne wesentlichen Einfluss ist. —

67. Wir dürfen nunmehr wol die Entscheidung über die Hauptfrage, welche uns von Anfang an beschäftigte, zum Abschlusse bringen.

Nach allem Bisherigen wäre es, aus physiologischen wie aus psychologischen Gründen, ebenso unthunlich als überflüssig, nun noch ein Centralorgan der Seele an einer einzelnen Stelle des Nervensystems suchen zu wollen: — unthunlich, weil dies Centralorgan, als der Region des Bewusstseins angehörend, nur in die vordern Hirnlappen verlegt werden könnte, die aber nichts Centrales zeigen, sondern durchaus den paarigen Organen beizuzählen sind, auch ihrer übrigen anatomischen Verhältnisse wegen immer dazu untauglich gefunden wurden, für den Centralpunkt und „Sitz“ der Seele gehalten zu werden. Aber auch überflüssig wäre ein solches Centralorgan, weil die Seele die Gesammtheit der ihr nöthigen Organe wirklich schon besitzt und weil wir gezeigt haben, wie überflüssig und zugleich widersprechend es wäre, für dies System sich ergänzender Organe nun noch ein neues (leibliches) Centralorgan aufzusuchen. Das Einende, die Functionen Harmonisirende, daraus zugleich die Einheit des Selbstbewusstseins Erzeugende, kann nur das gemeinsam in allen diesen Organen

waltende reine Wesen der Seele selber sein. Diese Auffassung des Verhältnisses, welche allein der physiologischen Erfahrung vollständig entspricht, ist zugleich aber auch, wie längst sich uns ergab, die einzige, welche der richtigen metaphysischen Ansicht vom Raume überhaupt und von den allgemeinen Verhältnissen des Realen und des Realwesens der Seele zum Raume entspricht. So bestätigen sich beide weit entlegene Auffassungen gegenseitig, indem sie völlig unabhängig von zwei entgegengesetzten Seiten her sich begegnen und unterstützen.

Damit darf aber auch von der einen Seite die Lehre vom „einfachen Seelensitze“ mit all ihren spiritualistisch-dualistischen Folgerungen als widerlegt erachtet werden aus empirischen wie aus metaphysischen Gründen. Von welcher durchgreifenden Wichtigkeit dies sei für die gesammte Auffassung des Menschen bis ins Gebiet des Psychischen und des Religiösen hinein, davon ist schon im Vorhergehenden Rechenschaft abgelegt worden, welche die „Psychologie“ zu vollenden hat.

68. Andererseits aber könnte der Verdacht entstehen, dass durch jene Nachweisungen über die Vertheilung der Nerven- (und Seelen-) Wirkungen die Einheit und Untheilbarkeit der Seele, ebenso „Wille“ und Spontaneität in ihr durchaus aufgehoben, ja die selbständige Existenz eines Seelenwesens überhaupt in Frage gestellt werde. Wenn man die neuesten Physiologen, auch Schiff, darüber befragt, so scheint kein Zweifel an diesem Allen übrig zu bleiben. Der Letztere polemisirt wiederholt gegen die „Untheilbarkeit des Ich“, gegen den „freien Willen“ und überhaupt gegen den metaphysischen Wahn, als wenn zwischen Freiheit und mechanischen Wirkungen ein Gegensatz bestände. Was wir freie Handlungen nennen, meint er, ist nichts Anderes, als nur Reflexwirkungen besonderer Art, nämlich Vorstellungen, welche mechanisch und zufolge innerer Nothwendigkeit ganz ebenso auf die Bewegungs-

organe wirken, wie dies bewusstlos in den eigentlich sogenannten Reflexbewegungen geschieht (S. 208, 214 u. s. w.).

Was zuvörderst seine Polemik gegen die „Untheilbarkeit des Ich" anbelangt, so hat er nur das Recht, weil seine Beweise lediglich bis dahin reichen, gegen die physiologische Untheilbarkeit des „Seelensitzes" zu protestiren, und zu behaupten, dass die Seelenwirkungen vielmehr an ein System von Organen vertheilt seien. Bei dieser rein physiologischen, durch Beobachtung zu erledigenden Seite der Sache muss er stehen bleiben. Wir treten darin ihm bei und halten seine Beweisführung in dieser Hinsicht für nahezu erschöpfend.

Dagegen sind die physiologischen Beobachtungen durchaus unzutreffend, um die in ein ganz anderes Gebiet fallende Frage zu erledigen: wie sich die „Seele" zu jenem Systeme von Organen verhalte, oder auch, wenn man die Frage noch schärfer stellt: ob nicht gerade diese Vertheilung der Organe ein **einendes** Princip, Seele genannt, anzunehmen gebieterisch nöthige? Hier hört die Beobachtung auf und das Gebiet der Schlüsse aus dem Beobachteten beginnt; denn auch dem hartnäckigsten Materialismus ist noch nicht eingefallen, die Seele unter die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände zu zählen. Er entschliesst sich viel lieber, sie eben darum für nichtexistirend zu erklären, weil sie sich sinnlicher Wahrnehmung entzieht!

69. Und worauf nun führen diese Schlüsse, sowol vom physiologischen Thatbestande aus, als vom psychologischen? Denn dass auch der letztere ebenso sorgsam in Erwägung zu ziehen sei, hat noch Niemand bezweifelt. Auf jene Frage dürfen wir hier indess eine sehr summarische Antwort geben; denn gerade dieser Gegenstand ist es, der bei Gelegenheit einer Kritik des Materialismus in der „Anthropologie" ausführlich und nach allen Seiten hin erwogen worden. Dort ergab sich das Doppelte. Es ist ein Widerspruch, die Einheit des Organismus, die „Seele",

für die blosse Resultante zusammengesetzter Organe und Wirkungen zu halten. So gewiss diese Einheit erfahrungsmässig als beharrliche sich zeigt und zwar als das einzig Beharrende den Organismus durch alle seine Wandlungen begleitet, kann sie nicht wiederum aus der zusammengesetzten Totalwirkung des letztern erklärt werden, welchem sie vielmehr umgekehrt als Bedingendes (nicht zeitlich, aber causal) vorangeht. Hier kehrt der Materialismus irrthümlich das Causalverhältniss um, indem er versucht die Ursache aus ihrer sichtbaren Wirkung zu erklären, eben weil er nur dem Sichtbaren Existenz zugesteht.

Nicht minder widersprechend ist es, die Einheit des Selbstbewusstseins für das Product der vielen zusammenfliessenden Sensationen zu halten, indem eine blosse Summe einfacher Empfindungen weder jemals die Thatsache eines Selbstbewusstseins, noch viel weniger die Einheit dieses Selbstbewusstseins während des unaufhörlichen Wechsels jener Sensationen zu erklären vermöchte. Hier ist es nicht blos ein Fehlschluss aus dem Thatsächlichen, sondern zugleich noch Nichtbeachtung des Thatsächlichen selbst, nämlich der Einheit des Bewusstseins. Diese kann nur erklärt werden als der Reflexionsact eines realen und zugleich in dem Wechsel seines Bewusstseins beharrenden Wesens, einer „Seele".

70. Abschliessend lässt sich daher vielmehr behaupten, dass die Ergebnisse der neuern Physiologie den materialistischen Voraussetzungen direct widersprechen, indem sie umgekehrt gerade die Nothwendigkeit eines vom Organismus unabhängigen Seelenwesens auf das Bündigste beweisen. Je mehr diese Wissenschaft beobachtend wie experimentirend in die Beschaffenheit der Nervenwirkungen eindringt, je mehr sie deren Vertheilung constatirt: desto schärfer und eindringlicher weist sie aus empirischen Gründen auf die Lücke hin, welche ohne die Annahme eines einenden Princips, einer „Seele", in diesem Thatsachengebiete

übrig bleiben würde. So ist es nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, dass die Erfahrung selbst es sei, welche die beiden Einseitigkeiten des Spiritualismus und des Materialismus gleichmässig zurückweise! Die philosophisch sein wollenden Vertheidiger der „Seelenlosigkeit" sollten daher wohl bedenken, welch ein klägliches Schauspiel kümmerlichster Gedankenschwäche sie den Kundigen bieten, indem sie nicht einzusehen vermögen, wie selbst physiologisch nicht die kleinste Nervenwirkung in ihrem harmonischen Zusammenhange mit dem Uebrigen begriffen werden kann, ohne ein einend harmonisirendes Princip in allen diesen Wirkungen anzunehmen, welches eben darum durchaus nicht mehr als ein stoffliches gedacht werden kann.

VI. Endresultat und Abschluss.

71. Aus der Gesammtheit der bisher vorgetragenen Thatsachen und durch die darauf gegründeten Schlüsse lassen sich nunmehr folgende allgemeine Ergebnisse ableiten, welche für die „Psychologie", als Lehre vom bewussten Leben des Geistes, grundlegend sind und den Uebergang in dieselbe bilden.

I. Was wir „organischen Leib" nennen, lässt eine doppelte Auffassung zu. Als Gegenstand des äussern Sinnes und experimenteller Erfahrung betrachtet, bietet er die Erscheinung eines durchaus Wandelbaren, in stetem Wechsel Begriffenen. Er ist blosse Summe gewisser chemischer Stoffelemente, welche unaufhörlich in ihn eintreten und wieder ausscheiden, und die ihrer eigenen Beschaffenheit und Wirkung nach nichts gemein haben mit seelischer oder bewusster Thätigkeit. Dies sinnliche Phänomen nennen wir „äussern Leib", Fortlage mit treffender Bezeichnung blossen „Leichnam".

Nach seinen functionellen Leistungen dagegen erscheint der Leib als ein geschlossenes System von Organen, deren

Wirkungen im Einzelnen einen beharrlichen und regelmässigen Verlauf, in ihrer Gesammtheit ein harmonisches Ineinandergreifen zeigen. Ihr Gesammtresultat ist die Selbsterhaltung dieses Leibes, mit consequentem Festhalten seiner individuellen Beschaffenheit.

II. Dass die Ursache dieser Erscheinung nicht genügend erklärt werden könne aus irgend einer blos allgemeinen Natureinrichtung, — denke man diese occasionalistisch als besondere „Anpassung“ von Leib und Seele für einander, oder als Folge einer allgemeinen „vorausbestimmten“ Harmonie zwischen den Weltwesen — dies hat sich kritisch nach allen Seiten hin ergeben. Sie kann nur gefunden werden in einem individuellen, innerhalb jener Veränderungen beharrlich wirksamen Einheitswesen. So ist das Minimum dessen, was von der „Seele“ behauptet werden kann: sie sei ein individuelles und beharrliches Realwesen, ihre Eigenthümlichkeit darstellend in einem Systeme von Organen und Functionen, welche eben das Beharrliche bilden in jenem flüchtigen Stoffleibe. Eine solche doppelseitige, innerlich aber auf Einheit beruhende Gesammterscheinung nennen wir ein „beseeltes Wesen“.

72. Dies Beharrliche im wechselnden Stoffleibe nun haben wir den „innern Leib“ genannt. Er ist das Gestaltende, das „Formprincip“ im äussern Leibe, zugleich das Abbild der Seeleneigenthümlichkeit dem letztern einprägend. Und zwar dies in doppelter Hinsicht. Die bleibenden Seeleneigenschaften, die ganze Seelenartung stellt er ebenso bleibend in der äussern Leibgestaltung dar. (Es ist durchgreifender zoologischer Erfahrungssatz, dass der Thierleib bis in seine kleinste und eigenthümlichste Organisation nur das äusserlich verwirklichte Bild der Seeleneigenthümlichkeit, der Instincttriebe des Thieres sei.) Aber auch innerhalb dieser festen und unüberschreitbaren organischen Grundgestalt bildet er die wechselnden Seelenstimmungen, Empfindungen, Affecte der äussern Leibgestalt ein.

Jenes Feste und dies Veränderliche an der Formgestalt des Leibes haben wir zusammengenommen als „Vollgeberde" bezeichnet. So lange daher der Leib „lebendig", d. h. seeledurchwirkt ist, bleibt ihm auch die Eigenschaft, Vollgeberde seiner Seele zu sein. Diese Bezeichnung hat man paradox, unverständlich, willkürlich gefunden. Umgekehrt müssen wir in diesem Begriffe die zutreffendste Definition des Thatsächlichen finden, und zwar auf der allerbreitesten, keine Ausnahme zulassenden Erfahrung; denn ganze Wissenschaften geben dafür Zeugniss, von der Zoologie bis auf die Physiognomik in allen ihren Verzweigungen, wie nicht minder das unwillkürliche Urtheil eines Jeden, der gar nicht umhin kann, aus dem bleibenden wie dem wechselnden Leibesausdruck (Geberde, Miene) unmittelbar zurückzuschliessen auf Eigenthümlichkeit oder auf Stimmung der Seele.

73. In diesem Leibe ist nun auch die Persönlichkeit des Menschen uns völlig gegenwärtig. Er ist, während des Wechsels seiner Stofftheile, das unverwüstlich sich behauptende Abbild der Seele selber. Der Stoffleib kann verstümmelt, äusserer Theile beraubt werden, dahinschwinden, ohne dass darum doch der Seelenausdruck, das Charakterbild des innern Leibes auch in der verkümmerten äussern Gestalt seine Gesundheit und harmonische Schönheit verlöre. Wenn dagegen schlimme Leidenschaften der Seele ihren symbolischen Ausdruck im Leibe, im Antlitz finden, dann verkümmert wirklich dieser Leib von Innen her zu einer hässlichen Fratze, mag auch die Stoffmischung desselben und seine äussere Integrität die musterhafteste sein.

Dies die Lehre vom „innern Leibe", als dem Abbilde der Seeleneigenthümlichkeit und dem Formprincipe des „äussern". Er ist ebenso beharrlich, wie die Seele, d. h. am „Tode" des äussern Leibes unbetheiligt, so gewiss er die nächste Ursache des letztern ist. Ebenso ist seine nächste Ursache hinwiederum die Seele, welche in ihm

ihre eigenthümliche Raumgestalt sich gibt; worin wir nach dem, was sich über das Wesen der Ausdehnung (§. 39 fg.) ergeben hat, die unmittelbarste und unwillkürlichste Realwirkung des Seelenwesens finden müssen.

Von einem „Aetherleibe“ dagegen, noch dazu einem solchen, den wir erst nach dem Tode erhielten, habe ich in eigenem Namen nie gesprochen, konnte ich nicht sprechen, so gewiss dies die Grenze gegebener Erfahrung überschreitet. Wol aber habe ich diese Vorstellung kritisch-historisch angeführt als die früheste, noch ungeläuterte Gestalt jenes an sich richtigen Begriffes. Dennoch muss ich wiederholt lesen: dass auch ich „der Lehre von einem Aetherleibe huldige“; — was ich mir als ein empfindliches Gebrechen anrechnen müsste, indem mein Bestreben vielmehr darauf gerichtet war, den leer hypothetischen, weil nicht auf erprobter Erfahrung gegründeten Vorstellungen in dieser Untersuchung aufs Sorgsamste aus dem Wege zu gehen.

74. Als den sichtbaren Träger jener Functionen, deren harmonische Gesammtheit den „innern Leib“ ausmacht, zeigt uns die Erfahrung das Nervensystem; und in diesem wiederum eine dreifache Klasse solcher Organe: das Gebiet der bewusstlos bleibenden Functionen, das der bewussten, endlich ein zwischen beide sich einschiebendes und eben darum nicht genau begrenzbares Mittelgebiet für Functionen, die von der einen Seite aus der Region der blos organischen Stimmungen bis in die des Bewusstseins sich hinaufziehen, indem sie mit besonderer Stärke auftretend sich im Bewusstsein widerspiegeln und in bewusste „Stimmungen“ verwandeln können (was bis zu eigentlicher „Seelenstörung“ sich zu steigern vermag): während sie von der andern Seite, in der Willensregion, aus bewussten Actionen zu halbbewussten oder unbewussten herabsinken können, indem zuletzt unwillkürlich und aus Gewohnheit sich vollzieht, wozu es anfänglich des bewussten Willens bedurft hatte.

75. Ausserdem wissen wir, nach dem Gesetze der

Erhaltung der Kraft, dass, wie jedes Realwesen, so auch die Seele in jedem bestimmten Lebensstadium mit einem unüberschreitbaren Masse von Kraft arbeitet, welches sie zwar verschieden über jene verschiedenen Functionen vertheilen kann, mit nichten jedoch über ihre ursprüngliche Gesammtgrösse zu steigern vermag.

Dies Gesetz zeigt sich von reichster Anwendbarkeit auf das Seelenleben. Es erklärt zuvörderst im Allgemeinen die Erscheinung der verschiedenen „Temperamente“, welche ihrer ersten Entstehung nach nichts Anderes sind, als die verschiedenen ursprünglichen Kraftmasse eines jeden individuellen Seelenwesens (seine relative Stärke oder Schwäche im Ganzen — Energie oder Phlegma); ebenso die bleibende Richtung der Kraftvertheilung, entweder nach der Seite der Empfänglichkeit, als Beweglichkeit der Umstimmung, oder nach der Seite des selbständigen Beharrens, als Stetigkeit innerlichen Sinnens und Fühlens (Gegensatz des „sanguinischen“ und „melancholischen“ Temperaments): woraus leicht die weitere Combination dieser vier und ihre besondern Modificationen sich herleiten lassen.

76. Sodann erklären sich daraus jene zahlreichen Thatsachen, welche man gewohnterweise als „Abhängigkeit der Seele vom Körper“ deutet, und die auch dem Spiritualismus, weil unerklärbar aus seinen Prämissen, von je Bedenklichkeiten erregen mussten. Sie bedeuten nichts Anderes als die wechselnde Vertheilung des ursprünglichen Kraftmasses der Seele (§. 75) auf ihre bewussten oder ihre bewusstlosbleibenden Functionen. Je ausschliesslicher die Seele ihre Kraft bewusstseinerzeugend concentrirt, desto mehr wird sie den bewusstlosbleibenden Functionen entzogen. „Denken“ entkräftet auf specifische Weise und zeigt eben deshalb sich unvereinbar mit starken Willens- und Muskelanstrengungen, ganz gleicherweise mit dem Ueberwiegen organischer Processe: der kindliche, im Wachsthum begriffene Organismus kann nicht Träger energischer und reifer

Thaten der Intelligenz sein. Andererseits: eine der Potenz nach stärkste Intelligenz kann ihrer factischen Wirkung nach bis zur grössten Schwäche herabsinken, wenn das der Seele überhaupt verwendbare Kraftmass überwiegend zur Fristung des Lebensprocesses oder dabei noch zur Ueberwindung besonderer Schädlichkeiten verwendet werden muss (der empirische Erfolg wird sein: Hemmung oder eigentliche Störung der Bewusstseinsfunctionen aus Altersschwäche, Krankheit, bleibender organischer Verstimmung). In diesem Falle ist die „innere Rechnung“ der gewohnten Kraftvertheilung eben dauernd eine andere geworden, gleichwie sie in den täglichen Stimmungen grösserer oder geringerer geistiger „Aufgelegtheit“, nur in schwächern Dimensionen, unaufhörlich wechselt.

Dies Alles nun, worin bisher der Materialismus die eigentliche Domäne seiner Beweisgründe besass, kann hiernach nicht mehr materialistisch gedeutet werden; hier liegen dynamische, nicht materielle Verhältnisse zu Grunde. Denn es wäre die Gedankenlosigkeit selbst, zu wähnen, dass hierbei der „Stoff“ oder der „Stoffwechsel“ direct einwirke auf das Bewusstsein oder wol gar es erzeuge. Offenbar besitzt der Stoff und Stoffwechsel nur einen höchst vermittelten und indirecten Einfluss, indem er lediglich Gegenstand veränderlicher Kraftverwendung wird, deren Erfolg sich allerdings nun günstiger oder ungünstiger stellen kann den gleichzeitig zu vollziehenden Bewusstseinsprocessen gegenüber.

Und hiermit stehen wir wohlvorbereitet am Eingange zur Psychologie, welcher eben die Aufgabe zufällt, den Ursprung und die Entwickelung des Bewusstseins zu erforschen.

Psychologie.

Erstes Buch.

Der Geist und das Bewusstsein.

Erstes Kapitel.

Das apriorische Wesen des Geistes.

---

1. Wer vermag wol den „Geist“, in jeglichem Menschen eine andere, neue Erscheinung, nach seinem Reichthume zu erschöpfen, wer kann die Tiefe ermessen, aus der seine Eingebungen stammen? Mit dieser zweifelnd warnenden Frage die Betrachtungen zu eröffnen, welche jenem grossen Gegenstande gewidmet sind, kann wol geziemend erscheinen. Sie erinnert an die Fülle der Beziehungen, welche in ihm sich begegnen; noch mehr weist sie darauf hin, wie manche allgemeinere Untersuchung (über das Wesen des „Realen“ überhaupt und über das wahre „Verhältniss“ der Realen unter einander) vorher erledigt sein müsse, ehe man hoffen darf, dem am Tiefsten gründenden und dem mit den reichsten Beziehungen ausgestatteten Realen, dem „Geiste“, sein innerstes Wesen abzulauschen.

Zunächst nämlich, im factischen Bestande des Menschen, tritt dies Wesen niemals rein vor uns hin, sondern immer schon in bestimmter Verflechtung mit andern Dingen, im eigenen Zustande von ihnen beeinflusst oder durch sein Wirken sie beeinflussend. Indem der Mensch überhaupt in die Mitte der sichtbaren Dinge gestellt ist und zu den meisten

von ihnen, empfangend wie gegenwirkend, in ein bestimmtes Verhältniss tritt, bleibt eben die Hauptfrage: was diese Einwirkung der Welt auf den menschlichen Geist seinem Wesen hinzufüge, was namentlich im Bewusstseinsprocesse, welcher aus jenem Verhältniss hervorgeht, der Geist von Aussen empfange und von dorther zu seinen Erwerbnissen schlage, was dagegen er selbst mit dazu bringe aus eigener Begabung und Uranlage?

2. Diese Untersuchung jedoch — die erste und wichtigste für die „Psychologie", indem sie den Begriff des Geistes in seiner Reinheit, noch unvermischt mit jenen äussern Elementen, uns gewinnen lässt — kann selbst nicht gründlich erledigt werden ohne Lösung eines andern, noch tiefer greifenden Problems. Es betrifft die Wahrheit oder Unwahrheit des Individualismus.

Wo Geistes-, allgemeiner noch Seelenthätigkeiten factisch uns entgegentreten, da erscheinen sie durchaus geknüpft an den individuellen, völlig geschlossenen Mittelpunkt eines Realwesens, in welchem alle Wirkungen, die in ihn eingehen, nicht weiter durch ihn hindurch sich fortpflanzen, sondern in seinem Umkreise erlöschen, — „Empfindungen" eben darum genannt; — aus welchem ebenso Wirkungen sich verbreiten, die aber gleichfalls keinen jenseitigen Ursprung zu haben scheinen, sondern ihren Anfang aus ihm selber nehmen; — deshalb „Willensbestimmungen" geheissen. Um solcher selbständigen, in sich abgeschlossenen Centralität willen hat man jene Realwesen „Individuen", „Untheilbarkeiten" genannt.

Hat nun diese universelle Erscheinung Wahrheit oder sind all die scheinbaren Individualitäten nur das Product sei es einer Zusammenwirkung verschiedener Kräfte, sei es eines hinter jeder einzelnen sich versteckenden Universalwesens? Allgemeiner ausgedrückt: Ist das Individuelle überhaupt nur von phänomenaler, nicht von realer Bedeutung?

3. Wol zugeständlich ist dies die wichtigste, ja für die ganze Auffassung vom Menschenwesen die grundentscheidende Frage. Ebenso aber leuchtet ein, dass sie auf keinem andern Wege zu lösen sei, als auf dem der Selbsterforschung des Menschen. Denn in ihm, und in ihm allein, liegt ein Individualwesen vor uns, welches, weil selbstbewusst, zugleich seine innere Natur und Beschaffenheit zu ergründen vermag; und so kann nur durch ihn und an ihm die Frage entschieden werden, ob er in seiner individuellen Existenz blosse Täuschung, ein anderes Wesen sei, als er sich erscheint, oder ob im Gegentheil seine Selbstgewissheit auch Wahrheit habe?

Aus gleicher Ursache kann auch nur auf dem Grunde psychischer Thatsachen über die Frage in ihrer Gesammtheit entschieden werden; nicht darf etwa die Metaphysik aus irgend welchen aprioristischen Principien die sichere Deutung des Thatsächlichen hintansetzen. Denn gewiss kann der Schluss der Analogie nicht beanstandet werden, dass gleichwie im Menschen die veränderlichen Phänomene seines Bewusstseins ein beharrliches, in sich einiges („einfaches") Seelenwesen voraussetzen, mit derselben Nothwendigkeit auch die Veränderungen der übrigen Natur auf solche beharrliche Realwesen zurückzuführen seien.

Umgekehrt hat daher die Metaphysik jenen für die Erfahrung letzten, aber erfahrungsmässig festgestellten Begriff einer Mannichfaltigkeit von gegenseitig unabhängigen, aber in steter Wechselwirkung begriffenen Realen als die feste Grundlage ihrer eigenen Untersuchung aufzunehmen, um ihn nach seinen weitern, nunmehr allerdings überempirischen Bedingungen zu erforschen. Allein auf diesem Wege, von gesicherten Erfahrungsbegriffen ausgehend, gewinnt sie selbst eine feste Grundlage; und soeben hat sich gezeigt, wie gerade dabei die anthropologischen Forschungen den allerersten Ausgangspunkt zu bilden bestimmt sind.

4. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist jedoch über jene Frage längst entschieden. Die „Anthropologie" hat als Resultat ihrer kritischen Erörterungen wie ihrer eigenen selbständigen Erforschung zum mindesten dies bewiesen: dass das Seelen- und Geistwesen nicht den phänomenalen Dingen angehöre, sondern eben indem es eigenthümliche Phänomene hervorbringt, der Reihe der realen Wesen zuzurechnen sei.

Im Besondern ergab sich darüber Folgendes, wodurch der Individualismus der Menschenseele von zwei sich ergänzenden Seiten her ausser Zweifel gestellt wird:

So viele Bewusstseinscentra („Iche"), ebenso viel reale Geistesmonaden sind als ihre Träger anzunehmen. Die Einheit und die zugleich als Eins sich wissende Identität, welche unserm Bewusstsein charakteristisch ist, lässt sich weder erklären als ein Gesammteffect aus irgendwelchen noch einfachern (atomistischen) Einheiten, noch kann eine Universalsubstanz ihr zu Grunde gelegt werden, welche blos mit dem Scheine eines Individualbewusstseins sich umkleidete. Die Grundthatsache des letztern setzt vielmehr mit Nothwendigkeit auch die Realität eines Individualwesens voraus.

Dies ist das erste und sicher begründete, aber zugleich noch ganz allgemeine, durch die „Psychologie" eben weiter auszubildende Ergebniss der anthropologischen Forschung. Und welche Gründe auch im weitern Verfolge der psychologischen Untersuchung sich finden mögen, die Individualgeister zugleich von einer Universaleinheit durchdrungen und dadurch in innere Wechselbeziehung versetzt zu denken: so kann dies Alles doch nicht jenen einzig sichern Ausgangspunkt unserer Wissenschaft verrücken. Im Gegentheil: der Monismus erhält erst dadurch seine Wahrheit und seine Begreiflichkeit zugleich, dass er auf die volle Anerkenntniss des Individualismus sich stützt.

5. Zu jenem ersten Ergebniss gesellte sich noch das ergänzende zweite:

Jeder Individualgeist, eben als reale Substanz (§. 4), muss auch an der Grundbedingung alles Realen theilhaben, seine Qualität zu quantitiren, sich als Raumzeitliches zu verwirklichen; oder was das Gleiche bedeutet: seine qualitative Eigenthümlichkeit in entsprechender Raumgestalt darzustellen, ebenso nach streng gegliedertem Zeitverlaufe einen Wechsel eigenthümlicher Veränderungen zu durchlaufen; d. h. die „Vollgeberde“ seines Wesens in Raum und Zeit darzustellen („Anthropol. Ergebnisse“, §. 72).

Kein Seelen- oder Geistwesen kann daher gedacht werden ohne ein genau entsprechendes, alle seine Eigenschaften und Veränderungen darstellendes Gegenbild in Raum und Zeit, d. h. ohne Seine „Leiblichkeit“.

Und hier könnte von neuem gefragt werden, ob das Phänomen der Leiblichkeit dem Begriffe des Individualismus günstig sei oder ob es ihn zurückweise? Die Antwort darauf kann nicht zweifelhaft sein; denn auch von dieser Seite her wird die Wahrheit des Individualismus aufs Eindringlichste bestätigt. Der Leib, eben als „Vollgeberde“ seiner Seele, trägt überall und bis in das Kleinste hin das Gepräge ihrer Individualität, welche in stetiger Folge und mit Beharrlichkeit durch die ganze Dauer seines Lebens sich behauptet. Und wenn wir vollends den Geist, den Genius, der beweglichen Formgestalt seines Leibes, bis in das unwillkürliche Spiel der Mienen hinein, das Gepräge seines Wesens aufdrücken sehen, so ist es nirgends ein nebulistisch Allgemeines, ein starr Gesetzliches, welches uns darin entgegentritt, sondern die freieste und energievollste Eigenthümlichkeit, welche bei allem Wechsel und aller Beweglichkeit nur Sich Selber gleichbleibt und bis in die geringsten Nebenzüge hin die Consequenz des eigenen Wesens darstellt.

6. Der Geist als reales Wesen betrachtet — so ergab sich uns ferner —, ist gleich allem andern Realen, die beharrliche Einheit eines Mannichfaltigen von Anlagen (Vermögen), welche gegen alle von Aussen kommenden Einwirkungen durchaus selbständig sich verhält, indem sie dieselben mit eigenthümlichen Gegenwirkungen beantwortet. Kein Zustand blosser Leidentlichkeit in ihm ist denkbar; kein eigentlich Fremdes dringt in den Zusammenhang seiner Veränderungen; sondern jede Veränderung, wenn auch von Aussen erregt, entspringt doch seinem Innern und stellt nur seine Eigenthümlichkeit dar.

Ob dieser ontologische Satz in der Lehre vom Bewusstsein schliesslich, wie es scheinen könnte, zu einem subjectiven Idealismus führe, darüber bitten wir vorläufig die Entscheidung zurückzuhalten.

Diese Eigenschaft beharrlicher Einheit und Selbständigkeit hat das Geistwesen durchaus gemein mit allem Realen ohne Ausnahme. Nur durch den Reichthum und die Bildsamkeit seiner Vermögen, nicht aber dem specifischen Wesen nach ist der Geist unterschieden von den an Anlagen ärmern, unter sich selbst abermals höchst verschieden abgestuften „Seelen", und von den noch einfachern Substanzen, welche dem Phänomene der (veränderlichen) unorganischen Körperwelt als das Beharrliche zu Grunde liegen.

7. Mit diesen Sätzen knüpfen wir eigentlich an Leibnitz an, und wir können ihn auch nach dieser, der realistischen Seite, nicht blos wegen seiner Lehre von den bewusstlosen (vorbewussten) Vorstellungen, als den Vater der wahren Psychologie bezeichnen.

Es ist nicht blos seine Monadologie, es ist seine „Dynamik" (wie er selbst sie nennt), die wir dabei im Auge haben. *) Er bemerkt in diesem Betreff, dass zur Um-

*) Er kommt zwar an vielen Stellen auf dieselbe zu sprechen, nirgends aber, wie wir meinen, treffender und erschöpfender, als in einem

gestaltung der Metaphysik nicht nur, sondern auch um für die Physik die wichtigsten Folgerungen zu gewinnen, der Begriff der Substanz vollständiger auszubilden sei, als es bisher geschehen. „Substanz" sei nicht ohne den Begriff wirksamer Kraft (vis activa) zu denken, welche nicht etwa, im Sinne der Scholastiker, blos ein schlummerndes Vermögen bezeichne, das erst des Anreizes von Aussen bedürfe, um in Wirksamkeit zu treten, sondern vielmehr stets und von selbst wirksam sei, sobald die Hindernisse ihres Wirkens beseitigt sind. Diese Eigenschaft sei schlechthin gemeinsam allen körperlichen und geistigen Substanzen und sie sei der Grund, dass aus dem eigenen Innern hervorgehend und diesem gemäss jede Substanz stets in Veränderung begriffen sei, die aber eben damit auch eine blos innerliche bleibe.

Abgesehen hier von einem Punkte, der vorläufig unentschieden bleibe, ob jene stetige Veränderung in den Substanzen, näher also auch im Geiste, denkbar sei ohne jede Einwirkung und Erregung von Aussen — dass letzteres übrigens Leibnitz' wirkliche Meinung gewesen sei, ist nicht zu bezweifeln; hat ihn dies doch gerade zur Hypothese von der „vorausbestimmten Harmonie" hingedrängt —, halten wir jenen allgemeinen Gedanken für ausserordentlich fruchtbar und folgenreich. Jedes reale Wesen („Substanz") schon dadurch, indem es, mit eigenthümlichem Inhalte begabt, in diesem nur ihm zukommenden Bestande (gegen Anderes) sich behauptet, ist in ununterbrochenem und unaustilgbarem Wirken, Auswirken seiner selbst, Selbstbehauptung begriffen. Was daher solchermassen besteht, widersteht auch dem Andern und erhält sich innerhalb

---

kleinen, oft zwar angeführten, aber nach seiner wahren Bedeutung nicht immer gewürdigten Aufsatze: „De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae", geschrieben im J. 1694. Opp. omnia ed. Dutens, II, 18—20.

dieses Conflicts in seiner unverwüstlichen Eigenthümlichkeit. Es ist derselbe Begriff, den schon Spinoza kannte und als ursprüngliches „Streben" jedes „Einzelnen" bezeichnete, „in seinem Sein fortzudauern", was auch ihm nichts Anderes ist, als das „wirkliche Wesen" des Dinges.*) Selbst was die Alten „Antitypie" nannten, freilich nur in Bezug auf den Begriff der realen Körperlichkeit, die Widerstands-, Selbsterhaltungskraft jedes Realen, ist unabtrennlich vom vollständig und gründlich gedachten Begriffe der Substantialität. Herbart hat bekanntlich einmal Leibnitzen vorgeworfen, er sei den Beweis für seine Behauptungen schuldig geblieben**); und vielleicht möchte man diesen Vorwurf hier erneuern, da jener Lehrsatz gleichfalls von keiner eigentlichen Demonstration begleitet auftritt. Dennoch finden wir den sachlichen Beweis genügend gegeben; er liegt in der erschöpfenden Analyse des Erfahrungsbegriffes von der Wechselwirkung der Substanzen, wonach das Reale in seinem wechselnden Conflicte mit den andern Realen zwar unaufhörlich sich verändert, darin aber nur seine beharrliche Eigenthümlichkeit behauptet. Die Universalthatsache eines solchen Beharrlichen im Wechsel der Erscheinungen lässt uns eben auf das Vorhandensein von „einfachen" (unzerlegbaren) Substanzen zurückschliessen, welche jene zusammengesetzten und wechselnden Erscheinungen hervorbringen. Es ist derselbe Weg, auf welchem Leibnitz überhaupt zu seinem Begriffe der „Monade" gelangte, für welchen er gleichfalls keine andere „Demonstration" gibt, als lediglich den Rückschluss von der Erfahrung aus; und seine Nachfolger, Wolff, Baumgarten u. A. verfahren dabei auf die gleiche Weise. Sie betrachten

*) In dem bekannten Lehrsatze (Ethic. Pars III. Prop. VII.) „Conatus, quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam." Vgl. auch ibid. Prop. VI. VIII.

**) Herbart, „Allgemeine Metaphysik", I, 12.

jenen Begriff untheilbarer Einheiten als das nothwendige Complement, um die Thatsache theilbarer und vergänglicher Substanzen, d. h. blosser Scheinsubstanzen, erklärbar zu machen.

8. Ebenso glauben wir an gegenwärtiger Stelle nicht mehr den Einwand Herbart'scher Philosophie befahren zu müssen, dass die Annahme einer „Mannichfaltigkeit von Anlagen" im Geiste (§. 6) der „ärgste aller Widersprüche" sei, weil damit der Begriff der Position verletzt werde, welche nur als „Einfaches in strengstem Sinne" gedacht werden könne.

Was zuerst die Sache selbst und unsere Behauptung mannichfacher „Vermögen" im Geiste betrifft, so bitten wir dieselbe lediglich als vorläufige Hinweisung auf das Ergebniss der nachfolgenden Untersuchung zu betrachten. Nicht im mindesten gedenken wir diesen Begriff gleichsam trügerisch also zu benutzen, dass wir irgend ein psychologisches Phänomen im Geiste aus der Annahme eines fertigen Vermögens zu erklären versuchten; — und eigentlich nur gegen solchen täuschenden Misbrauch jenes Begriffes ist Herbart mit scharfer, aber erfolgreicher Kritik aufgetreten. Für uns hat derselbe keine andere Bedeutung, als dass wir mit ihm im voraus darauf aufmerksam machen, wie aus dem eigenen Wesen des Geistes eine Entwickelung und Steigerung, damit eine Mannichfaltigkeit von Bewusstseinszuständen sich ergibt, welche uns unvermeidlich auf eine Mannichfaltigkeit von Anlagen („Trieben") im Realwesen der Seele zurückschliessen lässt. Dies Alles tritt nun allerdings mit der (Herbart'schen) Annahme einer abstract unveränderlichen „Einfachheit" des Seelenwesens in unversöhnlichen Widerstreit. Hier ist es aber nicht unsere Theorie, sondern die objective Beschaffenheit des Geistes selbst, was diesen Widerstreit hervorruft.

Weiter jedoch ist bereits mehr als einmal gezeigt worden, von uns und von Andern, wie es mit jener Behauptung

sich verhalte, dass der Begriff der Position den der strengsten Einfachheit in sich schliesse, damit also jede Zusammenfassung eines Vielen ausschliesse.

Der Satz hat unbestreitbare und nie bezweifelte logische Wahrheit, indem in einem und demselben Denkacte nur eine einfache Inhaltsbestimmung, nicht zwei zugleich gesetzt werden können. Jede Zusammenfassung eines Vielen ist eben damit auch ein zusammengesetzter Denkact, — als Urtheil oder Schluss. Unberechtigt aber ist es, diesem Satze sofort eine ontologische Umdeutung zu geben, ihn auszudehnen auf die objective Beschaffenheit des Realen und zu behaupten, dass um jener logischen Nothwendigkeit willen jedes Realwesen nur als ein streng einfaches zu setzen sei, und jeder andere Gedanke einen realen Widerspruch, einen Widerspruch im Sein, bei sich führe.

Von einem solchen realen Widerspruche empfindet nun das natürliche, sich selbst überlassene Denken nicht das Geringste; es ist im Gegentheil überall empirisch genöthigt, ein Ding mit mannichfachen Eigenschaften zu setzen; und das philosophische findet nicht den geringsten objectiven Grund darin ihm zu widersprechen. Für letzteres bleibt es vielmehr eine durchaus offene, aus anderweitigen Prämissen zu entscheidende Frage, bei welchen Realwesen es genügt, sie als qualitativ einfache und damit unveränderliche zu denken, bei welchen andern dagegen, um ihrer objectiven Beschaffenheit willen, man genöthigt sei eine Mannichfaltigkeit von Anlagen und eine Entwickelungsfähigkeit derselben anzuerkennen, ohne weder in jener noch in dieser Hinsicht einem realen Widerspruche sich auszusetzen.

9. Wir haben das reale Wesen des Geistes bis zu dem Punkte begleitet, wo es die Sphäre des blossen Realseins und Realwirkens — damit der Unbewusstheit — überschreitet und in jenen Zustand der Selbstverdoppelung geräth, der „Bewusstsein“ heisst. Die eigenthümlichen Aufgaben der „Psychologie“ haben zu beginnen.

Hier erhebt sich nothwendig die erste Frage: was Bewusstsein sei, ebenso was als eigentliche Bewusstseinsquelle im Geiste betrachtet werden müsse?

Schon den Sinn und die Tragweite dieser Fragen zu erkennen, ist von Wichtigkeit, indem sich ergeben dürfte, dass in der Nichtbeachtung jener vorläufigen Erwägungen der wahre Grund liege, warum die bisherige Psychologie eines festen Fundamentes entbehrte, ingleichen weshalb das Verhältniss zwischen Bewusstsein und Unbewusstheit (dies schliesst aber in weiterer Folge das Verhältniss von „Leib und Seele", noch weiter das zwischen Geist und Natur in sich) noch bis zur Stunde zu den dunkelsten Partien der Seelenlehre gehört.

Der Grund solcher Versäumniss übrigens ist leicht zu erkennen; und in ihm findet sie zugleich ihre Erklärung und Entschuldigung. Was „Bewusstsein", „Vorstellung" sei, schien sich von selbst zu verstehen; Jeder kennt ja diese Begriffe aus eigener Erfahrung und man darf hinzusetzen: wenn diese ursprüngliche Erfahrung nicht wäre, so bliebe es schlechthin unmöglich, etwa durch Beschreibung oder Realdefinition, den specifischen Zustand, den wir Bewusstsein nennen, einem dessen unkundigen Wesen zu erklären oder auch in ihm hervorzubringen. So unzweifelhaft richtig dies Alles sein mag: so ist damit doch die tiefer liegende Frage nicht ausgeschlossen, vielmehr angeregt: was eigentlich das Bewusstsein sei und leiste, und wie es hervorgebracht werde in einem Wesen, welches erfahrungsmässig zugleich auch bewusstlos bleibender Zustände und Veränderungen fähig ist?

10. Das Bewusstsein kann nur beschrieben werden als innere Erleuchtung vorhandener Zustände, sodass sie nunmehr für das Wesen selber existiren, welches sie besitzt. Es ist von Erheblichkeit einzusehen: dass „Bewusstsein" nur in diesem „Für" besteht, dass es aber auch völlig dieses „Für" ist. Hieraus folgt ein Doppeltes:

a. Zuerst, was uns von durchschlagender Wichtigkeit erscheint: das Bewusstsein als solches ist nicht productiv, bringt nichts Neues hervor, sondern es begleitet nur mit seinem Lichte gewisse reale Zustände und Veränderungen in der Seele, während zugleich gewisse andere, ebenso real in ihr vorhandene, im Dunkel bleiben. Zugleich hat sich jedoch ergeben, dass Alles, was überhaupt in der Seele entsteht, in ihr selber seinen Grund hat, dass sie nirgends und in keinem Falle sich blos passiv verhält, sondern auch in den Zuständen scheinbarer Receptivität selbstthätig gegen die von Aussen kommende Umstimmung reagirt. Indem somit alle Zustände und Veränderungen in ihr desselben Ursprungs sind, nämlich auf Selbstthätigkeit der Seele beruhen, folgt aus dieser innern Gleichartigkeit wenigstens mittelbar, dass sie insgesammt unter gewissen begünstigenden Umständen (worin diese bestehen, wird zu untersuchen sein) auch ins Bewusstsein treten können. Daraus erklärt sich schon vorläufig die durchgreifende Thatsache: dass das Verhältniss zwischen bewussten und bewusstlos bleibenden Zuständen in der Seele als kein festes, scharf begrenztes, sondern stets verschiebbares erscheint. Keine Vorstellung in der Seele, die sich nicht auch verdunkeln könnte (selbst die Vorstellung des eigenen Ich im Schlafe); kein Zustand und keine Veränderung daher, muss man umgekehrt schliessen, welche nicht irgend einmal auch ins Bewusstsein erhoben werden könnten.

b. Sodann, was nicht minder entscheidend: in diesem Grundcharakter des Bewusstseins, als dem (subjectiven) Lichte eigener (objectiver) Zustände der Seele, liegt der ursprüngliche Grund von der „Einheit des Subjectiven und Objectiven“, oder, was dasselbe bedeutet, von der „Realität“, welche unsern Vorstellungen zukommt. Die Seele bewusstseinerzeugend beleuchtet unmittelbar nur ihre eigenen Zustände; dies Bewusstsein ist aber eben darum ein völlig treues und adäquates: Subject und Object decken

sich völlig, weil jenes nur der unmittelbare Reflex von diesem ist.

Auf diesen beiden Fundamentalsätzen (a und b) beruht, wie die „Psychologie“ im Einzelnen zu zeigen hat, die ganze Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins und ihre richtige Deutung.

11. Was ist aber die Quelle des Bewusstseins? Wir werden sie nirgends anders als da zu suchen haben, wo auch die Stätte des Bewusstseins ist: in der Seele selber.

Abgewiesen ist damit jederlei Vorstellung, als ob der bewusste Zustand in die Seele von Aussen hineingebracht, ihr eingeprägt werden könne, etwa durch Einwirken und Sich-Abbilden der äussern Dinge. Umgekehrt vielmehr wird er von ihr hervorgebracht und die Seele allein ist die Bewusstseinsquelle.

Weiter folgt daraus, dass Bewusstsein nicht ruhender Zustand in der Seele, kein fertig Vorhandenes von genau begrenztem Inhalte sei, sonst wäre der Kreis ihrer Vorstellungen immer und unveränderlich derselbe, was der Erfahrung widerspricht; — sondern jenes Licht oder „Für“, welches wir Bewusstsein nennen, gleitet wie ein flüchtiger Strahl über die verschiedenen Zustände der Seele hinweg, im Wechsel sie beleuchtend oder in Dunkel lassend. Und die Fähigkeit eben, in jenen Zustand innerer Erleuchtung zu gerathen, müssen wir als den specifischen Unterschied bezeichnen, der dasjenige Reale, welches den Namen „Seele“ verdient, von den niedriger stehenden Realwesen abtrennt, welche unveränderlich in blinder Objectivität verharren.

Auch dieser Satz dürfte von entscheidender Wichtigkeit werden. Er enthält ein Doppeltes:

a. Wir sind nicht zuständlicher Weise oder ohne unser Zuthun bewusste Wesen; Bewusstsein ist unser Werk. Wir gerathen nicht (leidend) in bewussten Zustand, sondern bringen ihn hervor aus eigener Kraft. Dies beruht aber

auf einer ursprünglichen, der apriorischen Natur unserer Seele angehörenden Fähigkeit, die wir weiter zu untersuchen haben.

b. Ferner folgt mittelbar daraus und die Untersuchungen der „Anthropologie" haben es von physiologischer Seite durchaus bestätigt:

Jenes bewusstseinerzeugende Vermögen empfangen wir nicht erst durch die sinnliche Organisation. Vielmehr hat dieselbe lediglich die Bedeutung, dies in der Seele als ihr apriorischer Besitz schlummernde Vermögen zur Wirksamkeit zu erregen und in gewisse physiologisch-sinnliche Formen hineinzuleiten, neben denen an sich auch noch andere Bewusstseinsvermittelungen und Perceptionsweisen sich denken lassen. (Unser factisch gegebenes Sinnenbewusstsein ist lediglich „Erdgesicht", wie die Anthropologie es bezeichnete.) Ebenso wenig verlieren wir daher auch jenes Vermögen durch das Ablegen unserer Organisation; d. h. die Quelle des Bewusstseins verbleibt uns auch im Tode, gerade wie uns die innere Leiblichkeit verbleibt.

Diesen hochwichtigen und, wie wir zu zeigen hoffen, auch in seinen psychologischen Folgen höchst fruchtbaren Satz hatte eigentlich schon Kant im Auge, wenn er mit treffendstem Ausdruck und in der That bewunderswürdigem Tiefblick unsere gesammte „Sinnlichkeit" mit Allem, was ihr anhängt und aus ihr folgt, als blosse „Einrichtung unsers Erkenntnissvermögens" bezeichnete. Dass statt ihrer auch eine ganz andere „Einrichtung" stattfinden könne, ist das folgerichtige Ergebniss, zu welchem Kant sich ausdrücklich bekennt, indem er in der Kritik der reinen Vernunft den „menschlichen Verstand" durchweg als einen solchen behandelt, der zufolge seiner Beschränktheit unfähig sei, die Dinge an sich zu erkennen, während ein anderer denkbar bleibe, welcher frei sei von diesen Schranken. Erst in der Kritik der Urtheilskraft gedenkt er des letztern in positiver Weise durch die Idee eines „intuitiven Ver-

standes", den er indess merkwürdigerweise, ohne an das Ergebniss der Kritik der reinen Vernunft anzuknüpfen, in Form einer „Episode" einführt, „welche dem Leser zur Erläuterung, nicht zum Beweise des Vorgetragenen dienen solle".*) Gewichtige Winke, welche auf weitreichende Erwägungen des greisen Denkers hindeuten, die, obgleich noch nicht bei ihm zur Mittheilung gezeitigt, Alles an innerer Bedeutung übertreffen, was er in den vor Aller Augen liegenden Ergebnissen seiner Lehre geleistet hat.

Wie dem aber auch sei, jenen Ausspruch eben, jenes Durchbrechen des Horizontes eines blos endlichen Bewusstseins, im deutlichen und ausdrücklichen Bezeichnen einer höhern und erst wahren Welt jenseits desselben, halten wir für das eigentliche esoterische Ergebniss seines Forschens, zugleich für sein wahres Vermächtniss und für den Sporn zu weiterer Ergründung, den er seinen Nachfolgern hinterlassen hat. Dabei macht uns nicht irre, dass er dem Menschen, dem „menschlichen Verstande", allerdings das Vermögen zu versagen scheint, jenes höhern Bewusstseins theilhaftig zu werden. Hat er doch seinen Begriff ausdrücklich anerkannt und die Stelle bezeichnet, wo es liegen müsse, nämlich jenseits der Formen der „sinnlichen Anschauung" und des reflectirenden, „discursiven" Verstandes!

12. Jene bewusstseinerzeugende Fähigkeit (§. 11, a.) — worin kann sie bestehen? Hier dürfen wir an den Satz der „Anthropologie" erinnern, dass die Seele „ein instinctbehaftetes Triebwesen" sei. Jeder Trieb aber ist seiner Natur nach ein durchaus entschiedener und genau umgrenzter; denn er beruht auf einem ebenso bestimmten, in der Natur des Wesens begründeten Ergänzungsbedürfniss und ist gerichtet auf ein diesem entsprechendes „Gut"; dies Wort in dem ganz allgemeinen Sinne genommen, welcher entweder die unmittelbare Befriedigung eines Bedürf-

*) Kant's „Kritik der Urtheilskraft" (Werke von Rosenkranz), IV, 291.

nisses, oder das weiter liegende Ziel eines Begehrens, oder eine Thätigkeit bezeichnet, deren Inhalte der Geist einen eigenthümlichen Werth beizulegen gedrungen ist.

In dieser Trieberregung glauben wir nun die erste und eigentliche Bewusstseinsquelle zu finden, wie die „Psychologie" weiter und bis ins Einzelne zu zeigen hofft. Jedes innere Aufleuchten eines „Für" (§. 10), worin eben das Bewusstwerden besteht, setzt die Erregtheit eines Triebes voraus, der auf das ihm entsprechende „Gut" sich richtet. Die dunkle Spürung des Triebes von seinem Ergänzenden, welche als Grundbedingung, gleichsam als Same des Bewusstseins, schon in der Seele vorhanden ist, wird gesteigert und erhellt, sobald und weil sie das Ergänzende trifft; d. h. der dadurch seiner selbst innewerdende Trieb erzeugt das „Bewusstsein" dieses Verhältnisses zu seinem Ergänzenden. Dies Bewusstsein ist daher ebenso Erkenntnissact, als Gefühlsact, wodurch ein anderer Hauptsatz unserer Theorie angebahnt wird: Dass kein Erkennen ohne begleitendes Gefühl sei. Beiden liegt aber ein erregter und dadurch zum eigenen Innewerden gesteigerter Trieb der Seele zu Grunde.

Mit Einem Worte: Bewusstsein ist die entstehende und wieder verschwindende That der Seele, mit welcher sie gewisse (gesteigerte) Veränderungen ihres Trieblebens erleuchtet, während die übrigen, nicht minder vorhandenen im Dunkel bleiben.

Es liegt aber in der allgemeinen Eigenschaft des „Für", des Sichselbsterleuchtens, die weitere Bestimmung, dass jeder gegebene Zustand der Seele, nicht nur der unbewusste, sondern ganz ebenso der bewusste, selbst wieder Object eines höhern „Für", eines höhern Bewusstseins muss werden können. (So erklärt sich vorläufig schon der bekannte Begriff „unendlicher Reflexibilität".) Ist durch erste Trieberregung in einem Seelenwesen von an sich starker und vielseitiger Erregbarkeit (factisch begegnet uns ein solches

nur im Menschengeiste; vgl. §. 13 u. 14) jenes „Für“ einmal erwacht, um einzelne Sinnesempfindungen und Sinnesgefühle zu erzeugen: so verstärkt und steigert es sich in ihm zur Selbständigkeit und Dauer, gewinnt an Intensität (die Vorstellungen werden festgehalten im Bewusstsein) und an Umfang (statt vereinzelter Empfindungen und Gefühle werden Vorstellungsreihen gebildet). Zugleich wird die ihrer einzelnen Zustände bewusstgewordene Seele darin ihrer selbst, als deren Einheit, inne, und so entsteht der Keim des Selbstbewusstseins, in dem nunmehr die schon bewusste Seele sich selber zum neuen Objecte zu werden vermag.

Diese Sätze sollen vorerst nichts weiter als das Programm desjenigen bedeuten, was die Psychologie im Einzelnen zu erweisen hofft. Gleichwol wird man vielleicht uns zugestehen, dass auch unabhängig von jener vollständigen Ausführung durch unsere Hypothese eine Lücke der bisherigen Psychologie ausgefüllt werde: auf welche Art im Empfindungsacte die blos organische Umstimmung der Seele durch den äussern Reiz sich in derselben zu einem „Für“, zu einem bewusst Empfundenen umsetzen könne? Der Trieb ist dieses Mittlere, ein Objectives, welches zugleich den Samen und Keim des Subjectiven in sich trägt. Er hat (apriori) die dunkle Spürung des ihn Ergänzenden, welche zur Klarheit aufleuchtet, wenn der Trieb in sich selbst gesteigert, befriedigt wird durch das Einswerden mit seinem Ergänzenden.

13. Allem Bisherigen zufolge können wir den Begriff der „Seele“, im Gegensatze zum Unbeseelten, kürzlich folgendermassen bestimmen. Sie ist ein Raumwesen gleich allen übrigen Realen, welche den Grund der phänomenalen Körperwelt bilden. Was sie von diesen unterscheidet, ist der ungleich höhere Grad und der vielseitigere Umfang innerer Erregbarkeit, welche ebendamit zum Innewerden dieser Erregungen sich steigern kann. Hieraus entsteht das

specifisch seelische Urphänomen der Selbstgewahrung, welches wir bei vollständiger Entwickelung im „Geiste“ als „Bewusstsein“, in seiner höchsten und freien Ausbildung als „Selbstbewusstsein“ auftreten sehen, während es in seinen Anfängen und ersten Wirkungen nur auf einzelne und vorüberschwindende Empfindungen („Elementarvorstellungen“) sich beschränkt. Bewusstseinsquelle ist daher lediglich die Seele durch Selbsterregung; und diese Fähigkeit ist ein Ursprüngliches in ihr. Sie kommt ursprünglich weder durch fremde Wirkung in sie hinein, noch kann sie durch eigene Ausübung in ihr abgestumpft werden; denn sie ist unaustilgbar verbunden mit dem specifischen Wesen der Seele selbst.

Alles ferner, was in das Bewusstsein tritt, ist zunächst nur das Innewerden eigener Zustände derselben; sie ist sich selbst das einzige Object, und ihr unmittelbarer Augpunkt erstreckt sich nicht über sie selbst hinaus. Auch was mittelbar der Geist erforscht, schöpft er nur aus dem Spiegel seines eigenen Wesens, vom unüberschreitbaren „anthropocentrischen“ Standpunkte aus. Dies ist das grosse und bleibende Resultat des Kantisch-Fichteschen Idealismus, welches in seinen abgeleiteten Folgerungen zwar erweitert, niemals aber aufgehoben oder in seiner fundamentalen Bedeutung umgangen werden kann.

14. Der „Menschengeist“ ist dadurch verschieden von der „Seele“, wie sie in der fast unübersehbaren Mannichfaltigkeit des Thierlebens sich uns darstellt, dass der Umfang seiner ursprünglichen Anlagen („Erregbarkeiten“) ein ungleich weiterer, die Tiefe seiner Wechselbezüge zu dem Objectiven, Ergänzenden eine viel umfassendere ist. Wir dürfen hierbei nur an die ganze Weltstellung erinnern, welche dem Menschen der Idealgehalt seines Geistes verleiht.

Dem genau entsprechend verhält sich der Charakter seines Bewusstseins nach Umfang und nach Intensität.

Unter allen uns bekannten Weltwesen ist sein Triebleben das leichtest erregbare, um sich zu Bewusstsein zu steigern. Diese Anlage des leichtesten Gewahrens, Innewerdens, Unterscheidens, was Alles psychologisch auf die Erregbarkeit ursprünglicher Triebe zurückzuführen ist, meinen wir eben, wenn wir dem Menschen, als Gattungswesen überhaupt, „Intelligenz", den einzelnen Individuen, in denen diese Gabe vorzüglich hervortritt, „aufgeweckten Geist" zuschreiben. Diese vielseitige „Aufweckbarkeit" unserer Seele zu innewerdendem Bewusstsein verleiht ihr eben jenen gewaltigen Vorstellungsumfang, in dem sie die ganze Aussen- und Innenwelt unterscheidend zu beherbergen vermag.

15. Aber aus dem gleichen Grunde ist auch die Intensität des Bewusstseins in der Menschenseele die relativ stärkste, welche wir kennen. Der Mensch allein vermag es, das Licht des Bewusstseins in die eigene Tiefe seines Wesens zurückzuwenden, d. h. er ist (theoretisch und praktisch) der „Reflexion" fähig; eben weil er die Macht besitzt, jeden eigenen Zustand ganz in bewusste Vorstellung aufzulösen, ihm dadurch ideale Dauer zu verleihen und mittels dieses einfachen, in seinen Folgen aber allerwichtigsten Vorgangs den Mechanismus des unwillkürlichen Vorstellungslaufs zu durchbrechen. „Bewusstsein" ist dann nicht mehr blos der Begleiter von Zuständen und Veränderungen, welche in der vorbewussten Region des Geistes entspringen; sondern der Geist in dieser weitern Entwickelung dringt selbstbestimmend mit der Erleuchtung seines Bewusstseins stufenweise immer tiefer in sein eigenes Wesen hinein und bringt es dadurch immer inniger in seine bewusste Gewalt. So wirkt mittelbar das Bewusstsein befreiend; es wird dem Geiste das leitende Licht der Selbsterkenntniss und hieraus entwickelt sich endlich der specifisch menschliche Zustand des „Selbstbewusstseins", welcher theoretisch Besonnenheit, praktisch Selbstbeherrschung genannt wird; jene der Ursprung bewussten Denkens, damit aller Wissen-

schaft, diese die Quelle der sittlichen Freiheit, damit aller ethischen Schöpfungen des Menschengeschlechts, die dauernd nur aus besonnener Begeisterung hervorgehen können.

16. Daraus ergibt sich eine dreifache Stufenfolge menschlicher Geistesentwickelung, wie sie ebenso die ganze Menschheitsgeschichte, als das einzelne Individuum, und jedes der beiden wiederum in der dreifachen Richtung des Erkennens, Fühlens und Wollens zu durchlaufen hat. Man könnte die Nothwendigkeit dieser Stufenfolge daher das höchste „Gesetz" des Geistes nennen, sofern man unter Gesetz nichts dem Wesen des Gegenstandes Fremdes, gleich einem äussern Schicksal ihm Auferlegtes, sondern die innere Eigenthümlichkeit verstehen will, durch welche das eine Wesen bleibend sich unterscheidet von allen übrigen.

Zuerst macht das Gefühl und der Trieb der Individualität unmittelbar und noch ungezügelt sich geltend; es ist die Vorstufe, wo das Selbst seiner gewiss zu werden beginnt und nicht aufhört, unwillkürlich „selbstisch" alle Ergänzungen an sich zu ziehen, deren es bedarf; was man organisch „Wachsthum", psychisch „Erfahrungsprocess" in weitestem Sinne nennen darf. Weil aber der Menschengeist zugleich doch in dunkler (apriorischer) Spürung das Ziel schon besitzen muss, zu welchem sich zu entfalten ihm bestimmt ist: so wirken zugleich in ihm ebenso unwillkürlich alle die idealen Regungen und ethischen Triebe, welche sein über die blosse Einzelheit und Selbstheit hinausragendes Wesen verrathen. Diese (erste) Stufe — ich habe sie in der „Ethik" als die des „Naturells" bezeichnet und ausführlich zu schildern versucht — ist das noch ungeordnete Chaos durcheinanderwirkender psychischer Regungen. Von der einen Seite können wir dies Unschuld nennen, weil noch nirgends Unterscheidung und Entscheidung hervortritt; von der andern ist es der fruchtbare Mutterschoos der Geistesentwickelung, welcher hier die ungetrennte Fülle seiner Gegensätze noch beieinander hat.

Dies Alles tritt nun allmählich in unterscheidendes Bewusstsein (die zweite Stufe) auseinander, was in der Ethik als die Stufe des werdenden „Charakters" geschildert worden. Hier sondert sich aus dem Chaos der Instincte und Triebe ein einzelnes Lebensziel ab, um welches die andern Strebungen als Unterproducte sich gruppiren, und hier kann jener unschuldig unmittelbare Individualitätstrieb zu bewusster Selbstsucht sich verhärten. Dann ist die normale Geistesentwickelung gehemmt, was von einer mannichfaltigen Phänomenologie des „Bösen" begleitet ist. Dies Phänomenale aber bleibt keine definitive Verhärtung, sondern ist nur ein Stocken, ein Aufschub der Normalentwickelung, während der nur Zeit, nicht aber die Substanz des Geistes verloren geht. Das Böse, als substanzloses psychisches Phänomen, schwindet darum sicherlich einmal von selbst. (Nach dieser unzweifelhaften psychologischen Erkenntniss müssen alle widerstreitenden Dogmen der positiven Religionen gründlich umgebildet werden.)

17. Auf der Stufe des Selbstbewusstseins endlich greift der Geist bis an den Ursprung und an die Quelle seines Wesens zurück. Nunmehr erst wird er (macht er sich) zu dem, was er ursprünglich war oder ist, ein übersinnliches, ewiges Wesen, welchem in Betrachtung wie in Handeln gleichfalls nur Ewiges anzustreben und zu vollbringen genügt. Formell kann man dies bezeichnen als Erziehung zum Selbstbewusstsein, nach seiner realen Bedeutung dahin deuten, dass man den Genius, die geistige Uranlage in seine bewusste Gewalt und freien Besitz empfängt, darin zur (relativen) „Vollkommenheit", im Selbstgefühle zur „Glückseligkeit" gelangt.

Das richtig bezeichnete Gesetz psychologischer Entwickelung ist aber auch der einzige Schlüssel für den innern Sinn der Geschichte, nicht blos in ihrem gesammten Verlauf, sondern auch in ihren einzelnen Phasen; denn überall spiegelt nur das Wesen des Geistes und das Gesetz seiner

Entwickelung in ihr sich ab. Dies ist der wirksamste Trost, der bei ihren räthselvollen Verschlingungen im Einzelnen, bei der unendlichen Phänomenologie des Bösen, welche sie darbietet, auf diese unverwüstliche Selbstheilungskraft uns zurückweist, die dem Geiste im Vermögen orientirender Klarheit, im Besinnen auf sein eigentliches Wesen und sein innerstes Wollen, für den Lebensweg mitgegeben ist.

---

18. Nachdem durch Vorstehendes der gesammte Umfang unsers Untersuchungsgebietes sich ergeben hat, erübrigt es noch, gewisse charakteristische Hauptpunkte unserer Theorie vorläufig genauer ins Auge zu fassen.

Der Geist — dies ergab sich uns — ist reales Triebwesen, mit unablässiger Spannkraft sich behauptend gegen jede von Aussen kommende Einwirkung, welche nur als „Reiz", als Umstimmendes seines eigenen Wesens, für ihn auftritt, nicht aber irgend ein Fremdes ihm einzugiessen vermag. Dies gilt zunächst vom Gehalte der Sinnenempfindungen: in ihnen bildet der Geist nicht die äussern Beschaffenheiten der Dinge ab, sondern er überträgt nur das Specifische ihrer Reize in den festen, ihnen entsprechenden Ausdruck seines Innern (wovon künftig).

Das Gleiche findet statt auf allen höhern Stufen des Bewusstseins; überall entwickelt der Geist nur das in ihm Verborgene in dies Bewusstsein, nirgend empfängt er durch den Bewusstseinsprocess ein wahrhaft ihm Fremdes oder erhält ein neues Vermögen von Aussen her.

Dies unumstössliche Ergebniss jedoch, für sich und in seiner Ausschliesslichkeit gefasst, enthält nur die Eine Seite der vollständigen Wahrheit. Denn ebenso nachdrücklich ist darauf hinzuweisen, dass dies „Innere" des Geistes, welches in der Bewusstseinsentwickelung nur zu sich selbst kommt und nur Seiner inne wird, weder etwas abstract Einfaches sei, noch auch unbezogen und gleichsam abgelöst

dastehe von der übrigen Welt, sondern dass der Geist, zufolge seiner allgemeinen Weltstellung als der Gipfel der sichtbaren Dinge, auch ihre Wesensgesetze und Eigenschaften ihrer Wirkung nach in sich zusammenfasse. Insofern kann der Geist nach seiner realen (objectiven) Wesenheit aufs Eigentlichste der potentielle Inbegriff aller Dinge genannt werden (nach älterer Bezeichnung der „Mikrokosmos“ eines „Makrokosmos“). Dass dies aber in Wahrheit sich so verhalte, dies kommt eben an der Beschaffenheit und an den Thaten seiner idealen oder bewussten Seite an den Tag.

19. Indem nämlich diese universelle Potentialität nicht blos als objectiver Wesensgrund im Geiste verborgen bleibt, sondern zufolge des Bewusstseinsprocesses, welcher überhaupt in ihm stattfindet, auch in jedem einzelnen Bewusstseinsacte auf irgend eine Art in das Licht dieses Bewusstseins treten muss: insofern kann man den Geist ebenso gut und aus dem gleichen Grunde die universelle Potentialität des Wissens nennen. Im Menschenwesen ist aufs Eigentlichste die Wissbarkeit (potentiale Wissenschaft) aller Daseinsgesetze und Daseinsformen niedergelegt, nicht infolge einer unbegreiflichen Veranstaltung oder als räthselhafte Gabe, sondern nach der consequenten Folge seiner gesammten Weltstellung. Indem sie sämmtlich in seinem Wesen wirksam gegenwärtig sind, dies Wesen aber stufenweise zur Durchsichtigkeit des Bewusstseins sich erheben kann: muss eine Stufe dieses Bewusstseins in ihm erreicht werden (bewusstes Denken, bewusste „Vernunft“), wo es aus sich selbst schöpfend (schlechthin „apriori“) zur Erkenntniss derselben gelangt, und zwar mit der Einsicht von der „unbedingten Nothwendigkeit“ dieser Wahrheiten, eben weil sie als die unüberschreitbaren Grundbedingungen seines eigenen Daseins sich darin ihm kenntlich machen. Der Menschengeist kann gar nicht anders bestehen, nicht anders erkennen, fühlen, wollen,

als aus jenen Grundbedingungen heraus, die daher ebenso schlechthin objective wie subjective Bedeutung für ihn haben.

Dies allein begründet eigentlich und erklärt vollständig, was die ältere Metaphysik das Bewusstsein der „ewigen Wahrheiten“ in unserm Geiste nannte, was die spätere Speculation umfassender als „Einheit des Subjectiven und Objectiven“ bezeichnet, bisher aber, wie wir urtheilen müssen, noch nicht ausreichend begründet hat. Sie sucht durchweg den Grund davon in der Beschaffenheit unserer „Vernunft“, d. h. unsers Bewusstseins, während er doch um eine Stufe tiefer in der vorbewussten, objectiven Beschaffenheit des Geistes, in seiner objectiven Weltstellung liegt. Nur weil der Menschengeist im Durchkreuzungspunkte aller creatürlichen Dinge steht, weil alle Weltkräfte in ihm sich vereinigen, trägt er auch bewussterweise in diesem „apriorischen“ Wesen die Keime der Wissenschaft, der Kunst, des Sittlichen und Guten, und vermag er dies Alles lediglich aus sich selbst zu erzeugen. Dass aber unser Geist diese Höhe in seinem objectiven Wesen wirklich behaupte, das ergibt sich eben an der Beschaffenheit und am Umfange seines Bewusstseins, als seines Zusichselbstkommens. Die (nachfolgende) Psychologie, als Entwickelungsgeschichte desselben zum Bewusstsein und im Bewusstsein, worin er seinen eigenen Gehalt darlegt, ist daher der indirecte, aber der erschöpfende Beweis jener Behauptung.

20. Diese apriorische Grundanlage des Geistes können wir nun, zur Stufe des Bewusstseins erhoben, „Vernunft“, im Erkennen werkthätig geworden, „Denken“ nennen; womit das grosse Ergebniss der ganzen neuern Speculation durch und seit Kant zu seinem Rechte und auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht wird. Dennoch ist die bewusste „Vernunft“ nicht die erste und ursprünglichste Gestalt dieses Apriorischen, wofür man sie bisher fast durchaus

gehalten; sondern sie geht in anderer, ursprünglicherer Form dem Bewusstsein selber voraus; und auf dieser Stufe, im Gebiete des unwillkürlich Wirkenden und Gestaltenden, konnten wir sie nur als „Phantasie“ bezeichnen, deren Erzeugnisse eben damit nie völlig in Bewusstsein sich auflösen lassen, sondern, auch zur Höhe künstlerischer Besonnenheit erhoben, einen unvertilgbaren Rest des Unwillkürlichen, Eingeberischen behalten. Die „Phantasie“ kennzeichnet sich als Mittelzustand jener apriorischen Grundanlage; von der einen Seite tief in die bewusstlosen Anfänge des Seelendaseins sich versenkend, in der frühesten Leibgestaltung und im unwillkürlich sinnbildenden Einprägen der Seelenstimmungen in den Leibesausdruck, ist sie hier recht eigentlich das stets wirksame Band zwischen beiden, die „bewusstlose Vernunft“ des Leibes; aber andererseits erhebt sie sich auch zu bewusstem künstlerischen Vollbringen, doch allein in dem Masse, dass der Künstler nur zu bewusstem Ausdruck und zu objectiver Ausgestaltung zu bringen sucht, was die absichtslos bildende Phantasie dort unwillkürlich vollbringt.*)

Noch tiefer und innerlicher in die reale Lebensmitte des Geistes uns versetzend, müssen wir den ersten oder frühesten Grund von „Vernunft“ und „Phantasie“ überhaupt Trieb nennen. In ihm sind schon vorgebildet alle künftigen Entwickelungsstadien des Geistes und seines Bewusstseins, nicht jedoch als blos ideelle, traumhaft ohnmächtige Vorbilder, sondern weil sie eben in der realen Macht des Triebes ihren Grund haben, sind sie mit Verwirklichungskraft begabt, und dienen dem Geiste als innerlich Leitendes wie Spornendes seiner Bewusstseinsentwickelung. (Als Beispiel davon dürfen wir sogar das Ethische anführen, dasjenige, worin man sonst am wenigsten jenes Element

*) Vgl. „Anthropologie“, 2. Aufl., §. 197—199, 208. „Zur Seelenfrage“, S. 137 fg.

des Unwillkürlichen, dem Bewusstsein Vorangehenden, anerkennen will. Was uns als „sittliches Gebot", als schwer zu erringendes „Ideal" des Guten vorschwebt, ist tiefer erwogen doch nur der innerste und eigenste „Grundwille" unsers Geistes. Dies wird die spätere Untersuchung erweisen; und vorläufig können wir uns dafür auf das Ergebniss unserer „Ethik" berufen.)

21. Das Denkwürdige, aber von der bisherigen Psychologie noch am wenigsten Beachtete ist nun, dass das Bewusstsein bei allen diesen Geistesvorgängen als Etwas erscheint, was dabei hinzutreten kann mit einem höhern oder geringern Grade der Erleuchtung, aber auch fehlen darf, ohne dass die eigentliche (objective) Realität des Geistes dadurch beeinträchtigt würde. Jene apriorische Grundanlage des Geistes (§. 20), möge sie nun als „Vernunft" oder in Gestalt der „Phantasie", oder noch tiefer in Gestalt des „Triebes" auftreten, ist weder Erzeugniss des Bewusstseins, noch — und dies noch viel weniger — auf den Umfang desselben beschränkt. Sie geht bedingend ihm voran, aber zugleich solchergestalt, dass sie in der gegenwärtigen, factischen Form desselben nie völlig in bewusste Klarheit sich auflöst, sondern zugleich als ein unbewusst Wirkendes in die bewussten Zustände mit einspricht.

Schon hier bestätigt sich daher der früher aufgestellte psychologische Satz von einer neuen Seite: dass in jedem gegebenen Falle der Umfang des Bewusstseins ärmer ist als der Umfang des realen Wesens im Geiste und seiner bewusstseinsfähigen Anlagen.

22. Aber noch eine ungleich tiefer greifende Betrachtung schliesst hier sich an, wenn wir den vollen Sinn des Satzes bedenken: dass die Quelle des Bewusstseins lediglich im apriorischen Wesen des Geistes zu suchen sei (§. 11). Dadurch erscheint die Art und Beschaffenheit unsers factischen Bewusstseins, getheilt in den unvertilgbaren Ge-

gensatz sinnlich intuitiver Anschauung und bildlos abstracten Denkens, in einem völlig andern Lichte als bisher. Wenn die wahrhafte Bewusstseinsquelle in uns übersinnlicher Natur und durchaus unabhängig ist von den sinnlichen Erregungen, an welche wir factisch unser Bewusstsein gebunden sehen: so hat diese ganze sinnliche Bewusstseinsform nichts Unbedingtes und Einziges mehr; im Gegentheil müssen wir von neuem sie ansprechen als eine einzelne, neben andern, gleichfalls möglichen. Dadurch erweitert sich für uns der geistige Horizont wenigstens um eine höchst bedeutungsvolle Möglichkeit, welche eine neu zu begründende Psychologie wohl im Auge zu behalten hat.

Was aber hier als blosse Möglichkeit erscheint, zu dessen Entscheidung hat die anthropologische Untersuchung bereits positiv vorgearbeitet. Sie weist unser factisches Bewusstsein auf als das Product zweier Factoren: unserer sinnlichen Organisation und des zwar durch ihren Anreiz geweckten, aber keineswegs durch sie hervorgebrachten, sondern schlechthin apriorischen „Triebes“ im Geiste, als der eigentlichen Bewusstseinsquelle oder „Sehe“. Es selbst ist daher lediglich „Hirnbewusstsein“ und nach seinem Erfolge blosses „Erdgesicht“. Hierin sind zwei wohl zu unterscheidende Elemente in einander verwachsen: ein vorempirisches, transscendentales, dem realen Triebwesen des Geistes angehörendes — wir können es den „unsterblichen“ Bestandtheil unsers Wesens und Bewusstseins nennen —, und das sinnliche, aus der Organisation und ihrer Wechselwirkung mit den realen Weltwesen sich erzeugend, in welcher Beschaffenheit eben der einzige Grund liegt, dass unser Denken niemals intuitiv, unser anschauendes Bewusstsein umgekehrt immer nur als sinnlich (durch die Organisation) vermitteltes gefunden wird.*) Die letztere

*) „Anthropologie“, §. 174—184, 262—264, 270.

Bewusstseinsform ist daher als der vergängliche Bestandtheil von jener feuerbeständigen, dauerhaften, als der eigentlichen Bewusstseinsquelle, wohl zu unterscheiden, welche sonach — diese allgemeine Folgerung wenigstens ist erlaubt — auch anderer Medien der Verwirklichung sich bedienen, in andern Bewusstseinsformen auftreten kann.

23. Zu dieser Abscheidung und Grenzberichtigung wurde es nöthig, die charakteristischen Merkmale jenes Sinnenbewusstseins ins Auge zu fassen, um es solchergestalt bis an die Grenze seiner Gültigkeit zu begleiten. Denn es blieb möglich, dass sich infolge dieser Grenzberichtigung über dem „Sinnenwissen" noch die Spuren eines andersgearteten Bewusstseins im Geiste entdecken liessen.

Als charakteristische Kennzeichen des erstern ergaben sich folgende Merkmale:

Die Vorstellungen verlaufen in ihm nach relativ langsamen Zeitdimensionen; und die „Anthropologie" suchte nachzuweisen, dass der Grund dieser retardirenden Wirkung nicht im Geiste selbst und im eigenen Wesen des Vorstellungsprocesses liegen könne (wie man gemeinhin angenommen hat), da gewisse sporadisch auftretende Bewusstseinserscheinungen einen höchst rapiden Vorstellungsverlauf zeigen, — sondern in seinem Gebundensein an einen organischen Nervenapparat, welcher nachweislich für seine Functionen messbarer Zeitunterschiede bedarf.*) Daraus erklärten sich uns auch die andern Eigenthümlichkeiten dieser sinnlichen Bewusstseinsform. Sie ist in ihrer gesammten Perceptionsweise in relativ enge Zeit- und Raumschranken eingeschlossen, während abermals in andern, scheinbar abnormen Zuständen der Geist ein erweitertes Bewusstsein in Raum und Zeit gewinnen zu können scheint.

Unser gewöhnlicher Bewusstseinszustand ferner schwankt zwischen festgehaltenen und wieder vergessenen Vorstellun-

*) „Anthropologie", §. 172, 173. „Zur Seelenfrage", S. 103 fg.

gen auf und ab, und der ungleich grössere Theil angeeigneter Vorstellungsreihen fällt späterhin gänzlicher oder schwer wiederherstellbarer Verdunkelung anheim. Aber auch dies ist kein nothwendiges, in der Natur des Geistes gegründetes Verhältniss; denn wir beobachten Zustände, in denen der für das gewöhnliche Bewusstsein völlig verdunkelte Vorstellungsinhalt unwillkürlich wieder vor das Bewusstsein tritt, sodass wir urtheilen müssen, an sich und jenseits des sinnlichen Bewusstseins sei dem Geiste nichts verloren gegangen.

Endlich und was die Hauptsache ist: — die lückenhafte und aufs Eigentlichste als oberflächlich zu bezeichnende Auffassung, welche uns das unmittelbare Sinnenbewusstsein von den Veränderungen darbietet, die an uns selbst und an den wahrgenommenen Objecten vorgehen, kennzeichnen es hinreichend als ein blos „peripherisches“, ausserhalb der Realität und Wahrheit stehendes. Mittels sinnlicher Wahrnehmung allein dringen wir niemals bis zu den wahren (innern) Ereignissen und zu den wahrhaften Causalitätsverhältnissen vor, und erst durch den Umweg vermittelter Reflexion und complicirter Schlüsse gelangen wir zu dem Endurtheile, dass wir mit der unmittelbar sinnlichen Auffassung der Dinge lediglich in der Welt unwillkürlichen Scheines verbleiben. Hume's bekannte Nachweisungen über die Nichtigkeit unserer gewöhnlichen Verknüpfungen von Ursache und Wirkung sind in diesem Gebiete durchaus berechtigt und noch nicht widerlegt. Im Gegentheil bilden sie in diesem Zusammenhange einen wichtigen Beitrag zu jener Gesammtcharakteristik des Sinnenbewusstseins.

24. Hier nun muss es in hohem Grade beachtenswerth erscheinen, dass jener vorerst nur hypothetisch angenommene Gegensatz zwischen zwei möglichen Bewusstseinsformen durch unbefangene Beobachtung als eine gewisse und unableugbare Thatsache sich erweist. Dem gewöhnlichen,

sinnlich-reflexiven Bewusstsein tritt ein anderes, mit entgegengesetzten Eigenschaften gegenüber, welches zwar unausgebildet, lückenhaft, und nur wie in ungewissen Ansätzen oder vorübergehenden Aufflügen unsern Geist ergreift, indess auch schon in dieser unvollkommenen Gestalt seinen eigentlichen Charakter erkennen lässt. Wir haben es, um es wenigstens nach seiner hervorstechendsten Wirkung zu bezeichnen, das Traumbewusstsein genannt und dabei nachzuweisen versucht, dass es ganz ebenso, wie das wache Sinnenbewusstsein, einer gesetzmässigen Entwickelung und Vertiefung unterworfen sei, welche eine andere, jenem Bewusstsein verborgene Seite des Geistes und seiner Beziehungen zur Erscheinung bringe. Dass es zugleich, wenigstens in seinen höhern, ausgebildetern Formen, kaum sich anders erklären lasse als unter Annahme einer gelösten, wenigstens gelockerten Verbindung zwischen Geist und Organismus, ist eine Betrachtung, auf die zwar die „Anthropologie“ den grössten Nachdruck legen musste *), welche jedoch für die psychologische Seite der Sache keine entscheidende Bedeutung mehr hat.

Warum fanden wir jedoch das gemeinsame Merkmal, welches alle diese Bewusstseinszustände charakterisirt, in der Form des „Traumes“? Aus folgendem Grunde.

Nach einem unüberschreitbaren psychischen Gesetze, welches in dem nachgewiesenen dualistischen Ursprunge des Sinnenbewusstseins seinen Grund hat (§. 23), ist in ihm das bildlich Anschauliche („Intuitive“) und das bildlos Logische („Discursive“) ewig geschieden; zu jenem bedarf es stets der sinnlichen Erregung, zu diesem der über das unmittelbar Sinnliche sich erhebenden Denkthätigkeit. Dieser durchgreifende Gegensatz und die wechselseitige Ausschliessung sind im Traume nicht vorhanden. In ihm findet anschauliche Bildlichkeit statt, ohne unmittelbar sinnlicher

*) Vgl. „Zur Seelenfrage“, S. 108.

Erregung zu bedürfen, und das bildlos logische Denken tritt völlig in ihm zurück, indem durch die sinnbildende Macht des Traumes auch das Gedankenmässige sich unmittelbar zu einem intuitiven Bilde (Traumsymbole) verdichtet. Diese visionäre, anschaulich vergegenwärtigende Macht, wie sie dem gewöhnlichen Traume eignet, finden wir nun gleicherweise in noch andern Zuständen, die wir als visionäre oder ekstatische bezeichnen; wir sind mithin berechtigt, den Traum als eine allgemeine, dem Sinnenbewusstsein überhaupt entgegengesetzte Bewusstseinsform zu bezeichnen.

Sodann ist eine der merkwürdigsten Eigenschaften des Traumbewusstseins, dass sein Vorstellungsverlauf ohne Vergleich rascher und energischer sich abwickelt, als der des gewöhnlichen wachen Bewusstseins. Die thatsächlichen Beweise dafür hat die „Anthropologie" zusammengestellt und gewisse physiologische Folgerungen daraus gezogen. Die Psychologie hat das Recht zu der weiteren Folgerung, dass der Traum, im Ganzen und Grossen betrachtet, eine ebenso eigenthümliche, selbständige und originalen Gehalt an das Licht fördernde Bewusstseinsform sei, als das sinnlich reflexive Bewusstsein. Wozu noch die weitere bedeutungsvolle Beobachtung sich gesellt, dass in gewissen Traumzuständen offenbar eine tiefere Durchleuchtung des Wesens unsers Geistes stattfindet, als je im gewöhnlichen Bewusstsein zu Stande kommt. Längst für das Sinnenbewusstsein Verdunkeltes wird unwillkürlich und auf energisch anschauliche Weise im Traume wiedererweckt; aber auch verborgene, für das gemeine Bewusstsein unerreichbare Beziehungen des Geistes zu andern realen Wesen treten durch ihn ins Bewusstsein; ja, wir haben Ursache zu der weitern Annahme gefunden, dass dieser verborgene Verkehr bis zu eigentlichen „Einsprachen" sich steigern könne.*)

---

*) Vorläufig vergleiche man über dies Alles den Abschnitt: „Urbewusstsein und Sinnenwissen" in „Zur Seelenfrage", S. 69—101.

25. Auf dieser anthropologischen Grundlage gewinnt nun die Psychologie gleich anfangs einen Begriff vom Umfange des Bewusstseins, welches um eine neue Hälfte erweitert ist. Sie hat im Geiste ein Doppelleben und Doppelbewusstsein anzuerkennen, welche nicht sowol neben einander bestehen oder sich gegenseitig ablösen — wiewol auch dieser Fall unter gewissen näher festzusetzenden Bedingungen eintreten kann —, sondern die in einander sind und wie Bedingendes und Bedingtes, Mittelpunkt und Peripherisches sich zu einander verhalten.

Die Aufgabe gegenwärtiger Psychologie wird eben damit auch eine doppelte sein müssen. Zunächst diejenige, welche sie mit der bisherigen Seelenlehre gemein hat: die Entwickelung und den Verlauf des sinnlich-reflexiven (peripherischen) Bewusstseins zu beschreiben. Dann aber auch die andere, noch nicht einmal der Idee nach versuchte: jenes centrale Geistesleben zu erforschen und seine vorbewussten (apriorischen) Elemente zu entdecken, deren Wirkungen bis ins gewöhnliche Bewusstsein hinüberreichen und die sogar, unter begünstigenden Umständen, zu einer eigenthümlichen Bewusstseinsform („Traum“) sich verdichten können.

In Betreff dieser beiden psychologischen Erkenntnissgebiete waltet nun ein nicht zu übersehender Unterschied ob. Jenes erste, dem schon die bisherige Psychologie sich widmete, mag schwierig und verwickelt sein; aber sein Object liegt doch thatsächlich gesichert vor uns: es ist das uns Allen gemeinsame Bewusstsein. Ebenso ist die Quelle seiner Erforschung gesichert und jeder berichtigenden Controle zugänglich: es ist die Selbstbeobachtung, welcher in jedem Augenblicke gestattet ist, die gewöhnlichen Phänomene des Bewusstseins in sich zu erzeugen und dabei auf ihren Hergang zu reflectiren.

Völlig anders verhält es sich mit der zweiten Aufgabe. Hier fällt weder das Erforschungsobject in den Bereich unmittelbaren Bewusstseins; denn es bildet ausdrücklich die

vorbewusste Region des Geistes. Es ist daher nur auf dem Wege des Rückschlusses von den Thatsachen des Bewusstseins aus, und als nothwendiges Complement zur Erklärung der bewussten Zustände zu erreichen. Noch auch bieten die nur vereinzelt auftretenden Phänomene des Traums, in denen der Geist andern Bewusstseinsgesetzen folgt und welche daher vom Gesichtspunkte des gewöhnlichen Bewusstseins nur als „anomale" bezeichnet werden können, am allerwenigsten die Möglichkeit dar, ihren Hergang durch die Controle der Selbstbeobachtung zu prüfen oder zu vervollständigen. In Betreff ihres Thatbestandes und ihrer Glaubwürdigkeit ist man daher lediglich auf den Inhalt fremder Aussagen beschränkt, zu deren Kritik keine andere wissenschaftliche Controle übrig bleibt, als die wir im Gesetze „analogische Reihen" aufgestellt haben.*)

26. So viel im Allgemeinen über die Anknüpfungspunkte, welche die „Psychologie" aus den anthropologischen Voruntersuchungen zu entnehmen hat. Nur eine Bemerkung bleibt uns noch übrig; sie ist kritischer Natur.

Wenn die bisherige Psychologie eigentlich nur auf eine Theorie des „Hirnbewusstseins" sich beschränkte: so muss die gegenwärtige eine umfassendere Aufgabe sich stellen, den Spuren und Vorankündigungen einer andern, „transscendentalen" Bewusstseinsform nachzugehen, und soweit die Thatsachen dies an die Hand geben, eine Grenzberichtigung zwischen beiden durchzuführen. Unverkennbar entsteht damit eine völlig veränderte Grundansicht vom Wesen des Menschen. Indem er seiner Substanz nach eine Stufe höher gerückt und um eine Hälfte seines Daseins bereichert wird: sinkt sein factischer Bewusstseinszustand, nach gewöhnlichem Urtheil von unbedingter und definitiver Bedeutung, zu einem nur relativen und eingeschränkten Werthe herab. Es ist nichts Absolutes

*) „Zur Seelenfrage", S. 122 fg.

in ihm anzutreffen, sondern überall verräth er sich als ein präliminarer, unvollendeter. (Vgl. §. 11.)

Das Wagniss dieser Behauptungen nicht verkennend, wird man sorgen müssen, eine Bestätigung dafür im Zeugniss des Menschen über sich selbst aufzusuchen. Solches Zeugniss ergibt sich jedoch nicht aus einzelnen, künstlich ersonnenen Reflexionen, die man mühsam in sich hervorzureizen hätte, sondern deutlich und unabweisbar liegt es vor uns in dem unwillkürlichen Gesammtgefühle des Menschen über den eigentlichen Charakter seines unmittelbaren Daseins. Er kann sich gar nicht entschlagen, es anders zu empfinden denn als einen ihm ungenügenden, nicht vollkommenen Zustand, über welchen die Sehnsucht nach namenlosen, halb noch ungekannten Gütern, das Ringen nach „Vervollkommnung" aller seiner Zustände, sei es auch nur, in Ermangelung dessen, nach blosser „Veränderung" derselben unaufhörlich ihn hinaustreibt. Diese innere Selbstzerstörung jeder augenblicklich erlangten Genüge, dies unstete Hinauslangen über jedes Erstrebte und Erreichte, kennzeichnen so sehr unsern gegenwärtigen Zustand als einen nur provisorischen und vorläufigen, dass nichts Eindringenderes und Unwiderstehlicheres für unser Bewusstsein gefunden wird, als eben dies Gefühl. Wie vermöchten wir doch nur allen Gütern und Erwerbungen, die wir jener sinnlichen Bewusstseinsform verdanken, das Prädicat des „Endlichen", „Irdischen" mit solcher Hartnäckigkeit und solchem Nachdruck beizulegen, wenn nicht eine unwillkürliche Nöthigung waltete, diese ganze Lebensform einer andern, genügendern entgegenzuhalten und an ihrem Werthe zu vernichten?

Das Gefühl dieses Bruches, der durch alle unsere unmittelbaren Bewusstseinszustände hindurchreicht, ist ebenso eine universelle Thatsache dieses Bewusstseins, welche psychologisch erklärt sein will, wie alle übrigen, an deren Erklärung die bisherige Psychologie sich versucht

hat. Der Grund dieser Erscheinung ist aber nirgend anderswo zu suchen, als an gegenwärtiger Stelle. Die Erkenntniss der innersten Doppelheit unsers Wesens erklärt auch jenes sonst völlig räthselhafte Gefühl. Die höhere, in unserm Innern verborgene Daseins- und Bewusstseinsweise scheint unwillkürlich hinein in unsern unmittelbaren Zustand, zugleich ihn richtend und uns über ihn hinaushebend.

Dies Alles hat nun die bisherige Psychologie, ingleichen Ethik, wenigstens sofern beide auf dem Boden des Spiritualismus standen, in soweit anerkannt und vielfach ausgesprochen, als sie jene übersinnliche Natur des Menschen in seinem „Gewissen", im „Vernunftsbewusstsein", im „Religionsgefühl" und einigen andern Erscheinungen wiederfanden. Weit entfernt, dies zu bestreiten, legen wir zugleich Werth auf einen andern bisher übersehenen Umstand. Wir haben die Behauptung gewagt und denken den Beweis davon im weitern Verlaufe dieses Werks zu führen: dass jenes in unserer Unmittelbarkeit verborgene übersinnliche Selbst, wenn es sich zu völliger Kraft und Eigentlichkeit entwickelt, auch eine eigenthümliche ihm gemässe Bewusstseinsform annehme, tiefer reichend und einfacher zugleich, als das gewöhnliche, sinnlich-reflexive Bewusstsein.

27. Dies nun, das wir soeben als eine gewagte Behauptung bezeichnen mussten, welche den Schein der Paradoxie und unmotivirter Keckheit zu befahren habe, — es ist von Niemand schärfer und durchgreifender ausgesprochen worden, als vom Bedachtsamsten aller Denker und vom behutsamsten Ergründer des Thatsächlichen, von Immanuel Kant. Zugleich gibt uns dies die Zuversicht, mit dem neuen psychologischen Principe auf richtigem Wege zu sein und darin das zunächst Nöthige zu leisten. Zwar behaupten wir nicht, dass unsere Theorie mit ausdrücklicher Wortfassung in Kant's Schriften sich finde; aber man entdeckt sie bei ihm, wenn man sich seines innerlich leitenden Grund-

gedankens bemächtigt hat. Sie allein ist die gemeinsame verborgene Prämisse für scheinbar weit auseinanderliegende Lehren desselben; ja durch sie fällt ein unerwartetes Licht auf Ausdrücke und Behauptungen, welche die gewöhnliche Kritik zu den anstössigen, seinem beschränkten „Reflexionsstandpunkte" entsprechenden Vorurtheilen gezählt hat, von denen man aber umgekehrt behaupten muss, dass sie das Tiefsinnigste und Eindringendste enthalten, was je ein Philosoph über das Wesen des Menschen zu entdecken vermochte.

Es ist schon früher erwähnt (§. 11), dass Kant in seinen beiden ersten Kritiken nicht selten von einer „Einrichtung" unsers Erkenntniss- und unsers Begehrungsvermögens spricht. Damit wird unsere gewöhnliche Bewusstseinsform als etwas lediglich Factisches bezeichnet, das heisst: als ein solches, das auch ganz anders sein und gedacht werden könnte. Das Charakteristische desselben ist ihm ferner seine durchaus bedingte, in Gegensätze zerfallende Natur, die eine ihm selber unüberwindliche Unvollkommenheit ihm aufdrückt. Theoretisch ist es getheilt zwischen unmittelbarer, sinnlich vergegenwärtigender Anschauung, und zwischen abstractem, lebendiger Anschaulichkeit entfremdetem Denken; praktisch zwischen sinnlichem Willen, sich bestimmend nach Lust und Unlust, und zwischen transscendentaler Freiheit, welche beide unwillkürlich in Antinomie gegen einander gerathen. In der Kritik der Urtheilskraft endlich spricht er den entscheidenden Gedanken aus, dass es auch eine theoretische Bewusstseinsform geben müsse, für die jene beschränkende „Einrichtung" nicht mehr stattfinde, dass „discursiv" der Verstand immer nur von den Theilen ausgehen und das Ganze blos als Product seiner Theile fassen kann, sondern wo er „intuitiv" (im Begriffe zugleich die Anschauung besitzend) im Allgemeinen auch schon alles Besondere, im Ganzen die Gesammtheit der Theile mit Einem Blick umfassen würde.

Durch diese Abgrenzung gegen ein höheres, zur Totalität der „Anschauung“ sich erhebendes Bewusstsein sinkt nun auch für ihn, nach seiner ausdrücklichen Behauptung, die unmittelbare, sinnlich-reflexive Bewusstseinsform zu einer untergeordneten Bedeutung herab. Möglicherweise lässt sich auch ein ganz anders geartetes Erkennen, in der Form unmittelbaren Schauens, dem Menschen vindiciren; und es kommt nur darauf an, den etwaigen Spuren desselben im gewöhnlichen Bewusstsein nachzugehen. In diesem Betracht ist uns eben die Form des Traumbewusstseins merkwürdig geworden. Sie steht in unverkennbarem Gegensatze mit dem Charakteristischen der gewohnten, der Welt des Wachens angehörenden Bewusstseinsweise. „Traum“ ist Vorstellungserzeugung ohne unmittelbare sinnliche Erregung, aber nicht in der verblassten Gestalt der Erinnerung oder eines abstracten Begriffes, sondern mit der Frische einer vergegenwärtigenden, die Anschauung anticipirenden „Vision“. Das Vermögen des Träumens steht also in überraschender und ungesuchter Analogie mit dem, was Kant „anschauenden Verstand“ nennt; und es kommt nur darauf an, ob es der Psychològie gelingt, durch Hülfe der Erfahrung jener merkwürdigen Gabe eine höhere, an das eigentliche Erkennen streifende Bedeutung zu vindiciren, was vom weitern Erfolge unserer Untersuchungen zu erwarten ist.

Auf ganz analoge Weise hätte Kant verfahren können mit dem von ihm behaupteten unüberwindlichen Dualismus zwischen „niederm“ und „höherm Begehrungsvermögen“, zwischen „Neigung“ und „Pflicht“. Auch hier wäre eine höhere Willensform aufzusuchen gewesen, für die jener Widerstreit nicht mehr vorhanden, für welche die „Pflicht“ in die Form der höchsten und dauerndsten „Lust“, der Begeisterung, aufgenommen ist. Und diese Nachweisung hätte recht eigentlich in dem vierten Hauptwerke Kant's: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Ver-

nunft" ihre Stelle gehabt; ja, diese Betrachtung hätte diesem Werke einen tiefern und befriedigendern Abschluss gegeben, welcher in seiner gegenwärtigen Fassung fühlbar genug, aber nach seinem eigentlichen Grunde nicht immer erkannt, in demselben vermisst wird. Gewiss gehört es zu den unbestreitbarsten, nicht genug zu beherzigenden Wahrheiten, dass der menschliche Wille, allein und lediglich auf die eigenen Kräfte angewiesen, es nicht weiter zu bringen vermöchte, als bis zum „Streben nach moralischer Vervollkommnung", in einem ermüdenden und nach seinem Erfolge höchst zweifelhaften Kampfe. Dies zeigt Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" und höchst energisch bestätigt er es in seinen Betrachtungen über das „radicale Böse" im Menschen, welche den eigentlich classischen Abschnitt seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" ausmachen. Und so bezeichnet Kant auch hier scharf genug die Grenze des menschlich-endlichen Willens; es ist die Tantalusmühe eines blossen Strebens, eines nie gelösten Widerstreites zwischen „Neigung" und „Pflicht". Es ist dieselbe Unvollendung, das gleiche Niefertigwerdenkönnen mit bedingenden Hemmnissen, was auch den Charakter unsers theoretischen Sinnenbewusstseins ausmacht.

Aber jenes Allein- und Verlassensein unsers Willens findet in Wahrheit nicht statt; und es ist gerade die Sache der Religion, auch „innerhalb der Grenzen blosser Vernunft", d. h. der rein psychologischen Selbstbeobachtung, auf die Stelle hinzuweisen, woher auch für unsern Willen eine mehr als blos menschliche Ergänzung kommt. Wir brauchen in dieser Beziehung vorläufig nur an den Schluss der „Anthropologie" zu erinnern, und an die allgemeinen Gesichtspunkte, unter welche dort auch diese besondere Frage gebracht worden ist. —

28. So weit zu entschiedener Klarheit gelangt über das Wesen menschlicher Geistigkeit, bleibt uns doch eine Frage noch unerledigt, welche die „Anthropologie" zwar gleichfalls

zur Sprache brachte, aber ihrem eigenen Standpunkte gemäss nur von ihrer anthropologischen Seite, nicht aber nach ihren psychologischen Momenten zu erörtern vermochte. Es ist die Frage nach dem Ursprunge menschlicher Individualität, d. h. ob die geistigen Unterschiede, welche uns factisch unter den Menschen durchgreifend begegnen, ihren letzten Grund in der Verschiedenheit ihrer Anlagen haben, oder ob sie lediglich das Product der äussern Naturumgebung, der verschiedenen Lebenslage und Erziehung seien, kurz ob sie erst von Aussen hineingelangen in den an sich uniformen Geist des Menschen?

Bis zum gegenwärtigen Augenblicke theilt sich die Psychologie zwischen diesen entgegengesetzten Ansichten; doch darf gleichfalls schon als bekannt vorausgesetzt werden, dass eine dritte, mittlere die meiste Aussicht hat, in dieser Frage den entscheidenden Ausschlag zu geben. Wir können bis jetzt Lotze als ihren Hauptvertreter bezeichnen, eben weil er, unbeengt durch vorhergefasste methodische Principien, der Beobachtung ihr ungeschmälertes Recht lassen kann. Er legt sich bestimmt die Alternative der beiden entgegengesetzten Möglichkeiten vor und beantwortet sie dahin, „dass den äussern Bedingungen eine eigenthümliche Natur der Seele entgegenkomme, welche von ihnen nur entwickelt wird. Ohne die allgemeinen Gesetze des psychischen Mechanismus zu ändern, denen jedes Seelenwesen unterliegt, ändert doch diese Natur, wie ein specifischer, überall hindurchwirkender Coëfficient die Gestalt des Erfolges, der aus der Anwendung dieser Gesetze entspringt, und in dieser Weise bildet sie den Grund der eigenthümlichen Richtung und Höhe der spätern Entwickelung." Dies Gesetz wendet Lotze zunächst darauf an, den Unterschied in der Ausbildung zu erklären, welcher den Menschen über die gesammten Thiergeschlechter erhebt; zuletzt und am Schlusse seiner Untersuchung ergibt sich ihm aber auch das Weitere, dass „wie ausgedehnt auch der Einfluss allgemeiner gesetzlich wirkender

Bedingungen auf die Entwickelung menschlichen Daseins sei, zugleich sich fand, dass er nie ausreiche, diese Entwickelung zu erklären ohne Bildungsanlagen der eigenthümlichsten Art, die er in dem menschlichen Wesen antrifft, aber nicht ihm erst anerzeugt".*)

29. Auch unsere Lehre hat darauf eine ganz analoge Antwort in Bereitschaft; aber sie glaubt in dieser von Lotze angetretenen Beweisführung noch einen Schritt weiter gehen zu dürfen; denn offenbar lässt sich die Analogie jenes Schlusses noch weiter ausdehnen. Nicht blos was die Höhe menschlicher Entwickelung von der Gebundenheit der Thierseele abscheidet, hat seinen Grund in der Eigenthümlichkeit menschlicher Bildungsanlagen, sondern auch und völlig nach derselben Analogie, was den Menschen vom Menschen unterscheidet.

Die „Psychologie" nämlich vermag an allen einzelnen Seiten der Geistes- und Bewusstseinsentwickelung zu zeigen, dass nirgendwo dabei der Geist blos receptiv sich verhalte, dass er vielmehr das von Aussen Empfangene lediglich als Anregendes benutze, um es auf selbständig eigenthümliche Weise zu behandeln; dass somit die gesammte Macht der Aussenwelt nicht im Stande sei, die ursprüngliche geistige Substanz des Menschen weder hervorzubringen, noch in ihrer Grundbeschaffenheit zu verändern, sondern dass sie ihr nur Gelegenheit biete, diese Eigenthümlichkeit an einer verschiedenen Facticität zu erproben.

Daraus ergibt sich aber mit Nothwendigkeit, dass, wenn der Erfolg dieser Bewusstseinsentwickelung den Menschen so grundverschieden zeigt, wie die wirkliche Erfahrung es lehrt, diese Verschiedenheit durchaus nicht blos und nicht einmal wesentlich das Resultat äusserer Einflüsse sein könne, sondern in der vorempirischen Beschaffenheit der Geister ihren Grund haben müsse.

---

*) Lotze, Mikrokosmus, II, 145 fg., 256 fg., 446, 447.

Und nur nach dieser Voraussetzung, ausdrücklich sei es bemerkt, verfährt stillschweigend, ohne freilich der höhern Prämissen und der ganzen Consequenz deutlich bewusst zu sein, das sittliche Urtheil der Menschen. Was man gemeinhin „moralische Zurechnungsfähigkeit" nennt, welche man jedem zum Selbstbewusstsein Entwickelten anzumuthen kein Bedenken trägt, was bedeutet sie Anderes, wofür gibt sie entschiedener Zeugniss als dafür, dass der Mensch in keinem Falle den „äussern Einwirkungen" mit blind mechanischer Verkettung verhaftet sei, sondern dass sie nur Anregungen für sein selbständig bleibendes Innere sind, welche es so oder anders, immer aber nur auf die seiner Eigenthümlichkeit entsprechende Art, zu beantworten vermag.

Aus allem Diesen folgt aber mit Nothwendigkeit das vorher Behauptete: das Individualistische bringt keinerlei äusserer Einfluss, keine Aussenwelt in den Menschen hinein, sondern als nur anregende Potenz lockt sie es aus ihm hervor. Er ist ursprünglich (apriorischer Weise) nicht nur Geist, sondern auch individualisirter Geist.

30. Wir sind daher genöthigt, vorläufig und noch problematisch, weil der Bestätigung durch unsere ganze Wissenschaft gewärtig, folgende Ansicht vom Grunde des Individualen im Menschen aufzustellen, bei welcher nur dies die Frage bleibt, in welchen Grenzen die unmittelbare tägliche Erfahrung vom Menschen ein entsprechendes Bild davon bieten könne?

Als „Geist" ist der Mensch nicht blos Exemplar seiner Gattung, wiewol er nach Unten gewendet oder seiner natürlich seelischen Voraussetzung nach auch dieses ist, — sondern Jeder ist ein eigengeartetes Geistwesen, welche geistige Eigenart eben damit nicht der gleichmachenden Natur des allgemeinen Denkens, sondern dem Bereiche der Ideen entnommen sein kann.

Dies erzeugt formell den Begriff der Person, qualitativ

des Genius. Mit diesem Worte bezeichnen wir die eigenthümliche Verbindung eines aus dem Bereiche der Ideen geschöpften Inhalts zum bleibenden Mittelpunkte einer Seelensubstanz, welche ursprünglich somit einen charakteristisch geistigen (eigenthümlich „idealen") Grundtrieb besitzt, um welchen die andern Triebe unterstützend sich zu gruppiren haben. Alle Ideen sind jedem (Menschen-) Geiste immanent; denn in dieser Immanenz eben liegt überhaupt das specifisch Menschliche und Menschheitliche. In Jedes Persönlichkeit aber sind sie zugleich zu eigenthümlicher Mischung gebunden, mit dem stärkern Hervorschlagen der einen oder der andern idealen Richtung; was eben die Geisteseigenheit, das „Genialische", eines Jeden, aber auch sein unwillkürlich Einseitiges ausmacht, welches ihn auf Ergänzung mit den andern Genien hinweist. Dies geistig Substantielle ist, metaphysisch betrachtet, das Ewige, Unverwüstliche (Präexistirende wie seine Fortdauer Sichernde) im Menschen, um deswillen allein er als Gipfel alles Sichtbaren angesprochen werden kann: psychologisch ist es dasjenige, woraus in seiner Bewusstseinsentwickelung eigentlich das Ordnende und Harmonisirende seines Wesens hervorgeht; das endlich, was wir ethisch als die Wurzel seiner „Tugend" und „Vollkommenheit" betrachten dürfen (die allein dadurch aufhören können, leere oder unerreichbare Abstractionen zu sein), sowie dasjenige innerhalb der Menschengemeinschaft, worin die Grundlage seines wahren „Berufes" gefunden wird.

31. Die Behauptung nun, dass Jeglicher, der menschliches Angesicht trägt, Genius sei in jenem scharfbestimmten Sinne, dass der Einzelgeist ganz dieselbe Bedeutung originaler, nur sich selbst gleichender Ursprünglichkeit habe, welche auf der vorigen Wesensstufe jeder Pflanzen- oder Thierart zukommt, — diese Behauptung ist die schlechthin kühnste, aber auch allentscheidende für die gesammte Grundansicht vom Menschen, welche überhaupt aufgestellt

zu werden vermag. Um so mehr müssen wir der Gründe uns bewusst werden, warum einen empirischen Beweis vom Vorhandensein eines Genialisirenden im Menschen in allen einzeln gegebenen Fällen zu fordern eine ganz ungehörige Anmuthung wäre. Das Leben des Einzelnen, in seiner tausendfachen Verflechtung von wesenhaften und zufälligen Ereignissen, bleibt dem Individuum selbst ein nie völlig aufzulösendes Räthsel; wie sollte daher eine fremde, unwillkürlich zum Universaliren genöthigte Beobachtung den eigenthümlichen Kern geistiger Begabung, der durch alle jene Verwickelungen sich hindurchzieht, scharf herauszusondern vermögen? Aber noch mehr: das ganze Menschengeschlecht, auch in den günstigsten Lebenshöhen und hervorragendsten Bildungsschichten, bietet der allerstärksten Mehrzahl nach nur den Anblick vielfach verkümmerter und nach irgend einer Seite hin beeinträchtigter Geisteseigenthümlichkeiten, eben weil es dem Genius nur ausnahmsweise gelingt, die wahrhaft ihm entsprechende Objectivität sich anzueignen, ohne welche eine entschiedene Entwickelung desselben unmöglich bleibt. In den tiefsten Niederungen unsers Geschlechts endlich, wo wir den Geist unter dem Drucke lastender Naturgewalten kaum bis zu den ersten Anfängen des Bewusstwerdens gelangen sehen, müssen wir ihn auf der beschränktesten Stufe des Kinderbewusstseins zurückgehalten bezeichnen. Gleichwie aber das Kind noch nicht den in ihm schlummernden Genius vollständig zeigt, während es nichtsdestoweniger seiner theilhaftig ist, warum gälte nicht ein Gleiches von jenen Rudimenten des Menschengeistes in den zurückgebliebenen Racen? Wir müssen somit die **blos** empirische Betrachtung für ganz incompetent in dieser Frage erklären. Sie kann den geforderten Beweis nicht führen; aber was wohl zu beachten, sie vermag auch keine entscheidende Instanz gegen jene grosse Ueberzeugung zu erheben.

32. Wol aber ist eine Beweisführung hier möglich, welche von sichern und unzweifelhaften Thatsachen ausgeht, zugleich aber durch einen Schluss der Analogie dies Thatsächliche stetig in ein Gebiet zu verfolgen vermag, wo es für die unmittelbare Beobachtung ins Ungewisse und Unmerkliche verschwindet, dennoch aber als vorhanden angenommen werden muss, weil es vom Ganzen der Analogie noch getragen wird. Der einen Seite jenes Erweises haben wir schon im ersten Theile*) vorübergehend gedacht, soweit sie dem dortigen Zusammenhange gemäss war; den andern, tiefer gehenden Gründen widmen wir hier zum ersten Male die volle Beachtung.

Bei der unbestimmbaren Abstufung geistiger Vollkommenheit unter den Menschen, wie sie die Erfahrung unbestreitbar darbietet, ist es zuvörderst durchaus unmöglich, eine scharfbestimmte und untrügliche psychologische Grenze zu ziehen zwischen den Individuen, welchen wir den Charakter des „Genius" (eigenthümlicher geistiger Begabung) zugestehen wollen und denen wir ihn absprechen müssen. Das Gewaltsame und Unpsychologische eines solchen Verfahrens muss vielmehr jeder etwas sorgfältigern Erwägung einleuchten. Abgerechnet, dass man dadurch die Menschheit psychisch und geschichtlich aufs Eigentlichste in zwei specifisch verschiedene Geschlechter theilen würde, das eine ursprünglich zum Herrschen erkoren, das andere ebenso unwiderruflich zum Dienen bestimmt; — ein empörender Wahn der Selbstsucht, der wo er auch hervortrat im Menschengeschlechte, gerade von Denen mit Abscheu verworfen wurde, welche am Reinsten und Vollkommensten das Menschliche in sich widerspiegelten: — so drängt sich die noch näher zutreffende Betrachtung auf, wie in fast unbestimmten Uebergängen die niederste Geistigkeit der erhabensten und originalsten so stetig sich annähert, dass hier an irgend

*) Anthropologie (2. Aufl.), §. 127.

einer Stelle einen Gegensatz zu befestigen zwischen Genius und Nichtgenius, als ein völlig widersinniges Thun bezeichnet werden müsste. Wenn man jedem Menschenindividuum erfahrungsgemäss den allgemeinen Charakter der Vernunft zuzugestehen genöthigt ist, was nicht ausschliesst, dass ihrer Wirkung nach diese Vernunft dennoch in fast völliger Latenz sich befindet, sofern es, durch Leidenschaft oder Affect geblendet, oft genug höchst vernunftwidrig mit sich gebahrt: so wird man der ganz analogen Folgerung Raum geben müssen, dass auch geniale Begabung im Menschen vorhanden sein könne in irgend einer über die allgemeine Form der Vernunft hinausliegenden Gestalt, wenn er auch unter widerstrebenden äussern Verhältnissen nicht im Stande ist, derselben zu wirklicher Erscheinung zu verhelfen. Aber weit allgemeiner ist noch zu behaupten, dass in keiner gegebenen Lebenserscheinung der geistige Gehalt des Menschen voll und rückhaltlos zu Tage komme; denn auch im Allerbegabtesten, und nach dem grössern Masse seiner Begabung desto mehr, bleibt das Gefühl zurück, wie viel noch unausgesprochen und ihm selber ungedeutet in ihm ruhe. Niemals ist unser (factisches) Bewusstsein unserm Wesen gleich, welches stets noch einem unausgeschöpften Borne gleich in unbewusster Tiefe zurückbleibt. Niemals daher kann auf blos empirischem Wege über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Genius in bestimmten Individuen vollgültig entschieden werden. Nur dies lehrt die Beobachtung: dass der wirklich zu erfahrende Unterschied zwischen den hochstehendsten und geringsten Geistern durch so viele Uebergänge und Zwischenstufen vermittelt sei, dass auch hier eine Grenze zu ziehen, eine Eintheilung zu treffen, zu den grössten Gewaltsamkeiten einer willkürlichen Theorie gerechnet werden müsste.

33. Dies ist jedoch nur die eine Seite der Sache und eine Betrachtung von mehr negativem Werthe, indem sie

davor warnt, in oberflächlicher Kurzsichtigkeit die wahre Bedeutung des Menschengeistes zu verkennen, die man, weil sie nicht zur Erscheinung kommt, darum auch nicht vorhanden wähnt. Wir müssen zu den positiven Gründen übergehen, indem wir die eigentlichen Wirkungen des Genius ins Auge fassen, um daran auf unverkennbare Weise die Universalität desselben zu entdecken.

Die grossen welthistorischen Genien, von denen erweislich allein jede Bewegung und jeder Fortschritt in der Geschichte ausgegangen ist, vermochten nur dadurch zu wirken, dass sie das Verwandte und ihnen Homogene in den sie umgebenden Geistern erweckten und solchergestalt sie selber durch einen Act geistiger Infection (deren Natur späterhin genauer zur Sprache kommen wird) in eine Region des Gefühls oder der Ueberzeugung erhoben, oder zu einer Energie des Wollens und Wirkens mit sich fortrissen, welche selbständig aus sich zu erzeugen jene untergeordneten Geister nicht die Kraft gefunden hätten. Was aber befähigte diese auch nur zum Empfangen, was setzt überhaupt jegliche Empfänglichkeit als eigene Bedingung voraus?

So gewiss es mit einem hierbei vorausgesetzten Nichts nur bei dem gleichen Nichts bleiben würde in alle Ewigkeit, ist jede Culturmittheilung in Wissenschaft, in Kunst, wie in allen ethisch-religiösen Ueberzeugungen nur das Erwecken einer in uns schon vorhandenen Evidenz, welche auf einer verwandten Anlage beruht. Culturfähigkeit überhaupt ist daher schwächere, aber nicht minder entschiedene Genialität. Diese einfache, aber unabweisbare Betrachtung widerlegt sofort den gemeinen Wahn vom ausnahmsweisen Erscheinen des Genius; er reicht soweit, als überhaupt die Möglichkeit der Cultur im Menschengeschlecht gefunden wird. Aber gerade darum haben wir ihn als einen durchaus universellen anzusprechen, so gewiss nirgends auf der Erde ein Volksstamm gefunden worden ist, der sich absolut unfähig für jede, namentlich ethisch huma-

nisirende Cultur gezeigt hätte, d. h. der, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, den Charakter des „Vernunftwesens" schlechthin verleugnete. Das Wort „Vernunft" indess ist hier zu unbestimmt; es kann nur irre führen in vorliegender Frage. Seinem eigentlichen und allein zutreffenden Sinne nach kann es nur bezeichnen das allgemeine Denken, die ursprüngliche logische Macht der Kategorien und Denkformen über den Geist, deren Universalität zwar unbestreitbar ist, die aber an sich Nichts gemein hat mit dem ganz concreten Inhalte der Ideen und der specifisch idealen Anlagen. Diese wie jene müssen gleichmässig in ihrer Universalität anerkannt werden; aber sie können es auch, da keine ideale Richtung keinem Menschenstamme ganz fremd geblieben ist, vielmehr wenigstens in schwachen Spuren oder trümmerhaften Resten eines gewissen Erfahrungsschatzes und Kunstbestrebens, einer unwillkürlichen Sitte und eines religiösen Cultus auch bei dem scheinbar verwahrlosesten Volke zu Tage kommt.

34. Und selbst hier findet offenbar das Gesetz der Stetigkeit Anwendung. Unsere „Ethik" hat in der „Güterlehre" an den einzelnen idealen Richtungen zu zeigen gesucht, nicht nur die Universalität oder Allverbreitung einer jeden derselben im ganzen Menschengeschlecht, sondern wie auch die ärmste und dürftigste Gestalt derselben dennoch in stetigem Zusammenhange stehe mit ihren höchsten und ausgebildetsten Formen, d. h. nach dem Zusammenhange der gegenwärtigen Betrachtung: dass jede dieser Formen nur durch die eigenthümliche Begabung eines Genius zuerst hervorgebracht und von den schwächern, receptiven in seiner Umgebung angeeignet worden sein könne. Der Unterschied unter den Menschen daher, aber auch der Grund, welcher jede Culturmittheilung überhaupt erst möglich macht, beruht auf dem Gegensatze von productivem und von receptivem Genius. Aber auch der letztere, in wie schwache Nüancen er sich verlaufen möge, setzt ur-

sprüngliche („angeborene“) Begabung voraus. Er ist gleichfalls nichts zufällig Entstandenes oder von Aussenher Angebildetes, sondern ein ursprünglich Verliehenes, ein „Geschenk der Gottheit“ für Jeden der Menschen in eigenthümlicher Art und in besonderm Grade.

Wenn man nun an der Eigenart und nur einmal erscheinenden, niemals auf gleiche Weise sich wiederholenden Originalität des productiven Genius nicht zweifeln kann und nie gezweifelt hat, so muss diese Analogie, aus dem eben angegebenen Grunde, auch auf die schwächere Form des receptiven Genius sich erstrecken, weil überhaupt in diesem Gebiete keine scharfe Grenze gezogen werden kann zwischen Productivität und Receptivität. Auch die ideale Empfänglichkeit ist in jedem Menschen eine eigenthümliche, immer anders gestaltete; und wie die genaue Menschenbeobachtung bis in die schwächsten Spuren hinein davon unbestrittenes Zeugniss gibt: so müssen wir die gleiche Voraussetzung auch bis zu jenem Gebiete erstrecken, wohin die Erfahrung nicht mehr reicht. Es macht eben den unterscheidenden Charakter des receptiven Genius aus, dass er der Erweckung durch congeniale, aber mächtigere Kraft bedarf, um auch nur sich selber empfindlich zu werden. Und so erklärt sich vollständig, einestheils: wie wir, durch Analogien der Erfahrung geleitet, behaupten müssen, dass schlechthin Jedem, der menschliches Angesicht trägt, so gewiss er überhaupt sich culturfähig zeigt, eine eigenthümliche geniale Begabung zuzurechnen sei; anderntheils: wie die Anzeichen davon bei der grössten Mehrzahl bis zur Unkenntlichkeit sich verbergen können. Sie bedürfen einer ebenso eigenthümlich erweckenden Macht, die factisch oft genug nicht an sie gelangt.

35. Somit ist es weder idealisirende Uebertreibung, noch ein schwächlicher Philanthropismus, sondern ein auf gerechte Beurtheilung des Menschen gestützter Erfahrungssatz, wenn wir behaupten: dass der Genius durch-

aus universal und allverbreitet sei, dass er, in Jedem ein anderer, auch in jenen bis zur tiefsten Entwürdigung herabgesunkenen Menschengestalten schlummere, nur unfähig, durch die dichten Hüllen ihrer Entartung selbständig an das Licht zu dringen. Er ist genöthigt, auf den weckenden Ruf verwandter Geister zu harren. Aber wird dieser stets vergeblich auf sich warten lassen? Und ist das irdische Leben, das gegenwärtige Dasein der einzige Schauplatz, wo wir einer solchen Erweckung warten dürfen? Auf diese schwerwiegenden Fragen hat nun die Anthropologie an ihrem Schlusse schon eine umfassende Antwort vorbereitet.*) Das gesammte Erddasein, die ganze gegenwärtige Lebensform des Menschen ist nur — so zeigte sich dort — der Bruchtheil eines grössern, seinem bedeutendsten Theile nach künftigen Lebensganzen; es selber mit seinen Lücken und für sich unlösbaren Räthseln wird sogleich verständlich, wenn wir es als erstes Glied in einer Reihe künftiger Entwickelungen begreifen; also gefasst aber, wird es wirklich begreiflich nach dem Charakter, welchen es thatsächlich an sich trägt. Was nämlich die gegenwärtige Lebensstufe in der That leistet und an Jedem wirklich zu Stande bringt, besteht gerade darin, dem Geiste sein individuelles Bewusstsein anzubilden, kurz, die erste Geburtsstätte seiner Persönlichkeit zu sein. Denn dies, aber auch nur dies, sehen wir wirklich von Allen erreicht, welche den irdischen Schauplatz durchwandern: sie erwachen in sich zum Selbstgefühle und (stärker oder schwächer) zur Kraft der Individualität; und dazu, zu dieser innern Erstarkung des Selbst, ist auch das ganze Sinnenleben, mit seinen höchst wirksamen Reizen, die uns unablässig aus der dumpfen Innerlichkeit herausziehen und die Energie eigenthümlichen Gegenwirkens in uns erwecken, aufs Zweckmässigste präformirt. Für die höhern idealen Strebungen dagegen liegt in der äussern

---

*) Anthropologie, §. 260—263.

Natur, höchst merkwürdigerweise, keine nothwendige Erregung mehr. Sie selber zwingt uns nicht, gerecht zu sein oder wohlwollend, oder sie mit dem Auge ästhetischen Wohlgefallens zu betrachten, oder endlich aus ihrer Gesetzmässigkeit und Ordnung die Ahnung eines unendlichen Wesens zu schöpfen. Was sie wirklich vermag, ist das Selbstgefühl der Persönlichkeit in uns aufzureizen und den praktischen Verstand in ihrem Dienste zu schärfen. Der Kampf um das eigene Dasein, welchen sie unablässig uns aufnöthigt, wird auch der gebieterische Wecker unsers Denkens zu gereifter Klugheit und Erfahrung. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist richtig gesagt worden, dass der menschliche Verstand nichts vom Geiste Gottes wisse.

36. Diesem Erfunde entspricht nun auch aufs Genaueste der Gesammterfolg unsers Sinnenlebens, wenn wir einen Ueberblick auf die irdischen Schicksale des gesammten Menschengeschlechts werfen. Die allermeisten Menschen, ja ganze Zeitalter und Geschichtsepochen werden geboren und verschwinden wieder, ohne auch nur in den ersten Spuren die Keime jener idealen Gaben zu verrathen, welche dennoch auch in ihnen liegen müssen (§. 33, 34) und die den eigentlichen Zweck menschlichen Daseins enthalten. Sollen diese absolut unentwickelt bleiben und tauben Blüten gleich zweckloser Vernichtung, oder gar, wie sehr orthodoxe Theologen behaupten müssen, ewiger „Verdammniss“ preisgegeben sein? Soll dasjenige, was wir als die eigentliche Bedeutung des Menschen anzusprechen genöthigt sind, überhaupt nur in so höchst seltenen Ausnahmen wirklich erreicht werden? Dies kann so gewiss nicht sein, als sonst die im übrigen so absichtsvoll geordnete Welt gerade in ihrem höchsten Resultate den zerreissendsten Widerspruch zeigen würde.

Dies ganze Räthsel schwindet — und in diesem Einen Räthsel sind, wie man bekennen muss, alle übrigen Zweifelsfragen über das Menschenlos eingeschlossen und in ihrem

Mittelpunkte zusammengefasst —, dies Räthsel schwindet vollständig, sobald man, der Consequenz der Weltgesetze vertrauend, zur höhern Einsicht sich erhebt: dass das gegenwärtige Sinnenleben gar keine selbständige oder definitive Bedeutung habe, dass wir in ihm vielmehr schon ein höheres, künftige Bestimmungen vorbereitendes Dasein durchleben, indem sich stetig und lückenlos das Resultat des gegenwärtigen in das folgende fortsetzt. Und das Befremdliche dieser Behauptung muss vollends verschwinden, wenn wir bedenken, dass die Lehre von der persönlichen Fortdauer des Menschen erst dadurch in ihren Folgen erschöpft und vollständig ihr Rechnung getragen werden kann. Was wäre diese grosse Wahrheit, wenn das künftige Leben nicht im innersten Zusammenhange und in solidarischer Verbindung gedacht würde mit dem gegenwärtigen, um stetig das weiter zu führen, was nach den irdischen Lebensfügungen unerreicht bleiben musste?

37. Aber auch die Betrachtung der eigentlichen Geschichte und ihrer gesammten Culturentwickelung drängt uns denselben Zweifel auf, und die Nothwendigkeit der gleichen Lösung. Wenn wir die Erdgeschichte des Menschen, in ihrem Wechsel erzeugter und sterbender Individuen, als ein nur für sich Bestehendes, in sich selbst sein Ziel Findendes betrachten, wie sie gemeinhin beurtheilt und behandelt wird: so können wir eben ein solches gemeinsames Ziel, einen solchen mit Sicherheit auf dies Ziel hinleitenden Fortschritt bei ihr nur nothdürftig entdecken. Jede sonst so berechtigte ideale Auffassung lähmend, drängt vielmehr die Wahrnehmung sich auf, wie Alles in der Geschichte sich gleicht, wie jedes Menschenalter immer wieder am Anfange steht, dieselben Irrthümer durchversucht und unbelehrt durch die Erfahrungen der vorhandenen Geschlechter, denselben Kreislauf unbefriedigten Ringens von neuem beginnt. Und bedürfte es hier noch der Erinnerung, wie mancher Weise und Gute gerade an diesem „Stetswiederanfangenmüssen“

oft genug die Kraft seiner Ueberzeugung, die Energie seines Wirkens habe erlahmen sehen?

Einen durchaus andern Gesichtspunkt gewinnt dies Alles, wenn wir, auf die Lehre von der persönlichen Fortdauer gestützt, hiernach, wie wir müssen, das tellurische Dasein als die Bedingung eines zweiten, fortsetzenden wie erfüllenden, betrachten. Dann erhält jener sich wiederholende Kreislauf, jenes immer wieder von vorne Anfangen der Menschheit seine tiefe Bedeutung und eigentliche Berechtigung: es gilt in diesem Leben überhaupt nur die erste Stufe geistigen Daseins zu gewinnen, Platz zu nehmen im Reiche des Geistes und seiner Entwickelung, wie unvollkommen und strauchelnd auch die nächsten Schritte auf dieser Bahn sein mögen. Ist doch Jedem gesichert, dass er in irgend einer Zukunft auch an das Ziel des Geistes gelangen werde; denn darf er nicht die ganze Ewigkeit sein nennen?

Selbst die Kirchenlehre, so wenig sie sonst solchen aus der allgemeinen Natur des Menschen geschöpften Erwägungen Raum gibt, hat wenigstens in einem gewissen Punkte die Berechtigung jener Auffassung anerkannt, im künftigen Leben eine stetig fortgesetzte Entwickelung und Ergänzung zu sehen, nicht einen Stillstand oder eine definitive Entscheidung unsers Loses. Sie lässt wenigstens die „unschuldigen Kinderseelen“ nicht verloren gehen, sondern jenseits des irdischen Daseins die geistige Vollentwickelung gewinnen. Die Consequenz dieser Auffassung reicht jedoch viel weiter, als jene Lehre es meint. Gehen nicht die Allermeisten von uns geistiger Weise recht eigentlich als unmündige, wenn auch nicht als „unschuldige“ Kinder aus der Welt; und dürfen nicht diese ebenso, wenn auch unter veränderten Bedingungen, das Recht der Kindschaft in Anspruch nehmen? Auch die Lehre von der „Wiederbringung aller Dinge“, so wenig sie dem starr orthodoxen Dogma sich empfehlen konnte, ist aus demselben Bedürfnisse eines unbefangenen Wahrheits-

sinnes hervorgegangen und beruht eigentlich auf der gleichen psychologischen Voraussetzung einer innern unzerstörbaren Ewigkeit des Genius in jedem Menschenwesen, in welchem — und wäre es erst für die fernste Folgezeit — auch die Quelle seiner Heilung und Wiederherstellung liegen muss.

Wenn endlich Lessing, dieser Forscher tiefschauenden, von keiner Schulmetaphysik und Theologie irre geleiteten Blickes, am Schlusse seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ *), im Angesichte dieses Räthsels der kühnern Meinung das Wort redet, „dass jeder einzelne Mensch mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein könne“, weil „man nicht auf einmal so viel hinwegbringe, dass es der Mühe wiederzukommen nicht lohne“: so gibt er ganz nur denselben Betrachtungen Raum, welche uns geleitet haben. Auch er findet die gleiche Lücke in der irdischen Entwickelung des Menschengeschlechts, wenn sie für sich betrachtet wird. Auch er erachtet den ganzen Geistesertrag irdischen Daseins für den Menschen als so höchst geringfügig, dass es sich wol der Mühe verlohnen könne, mehr als einmal und zu neuen Erprobungen „in diese Welt zurückzukehren“. Und hat er eigentlich nicht recht mit dieser Hypothese, wenn wir sie nur von ihrer zufälligen Form ablösen? Nach den damals und jetzt noch immer herrschenden Vorstellungen vom „Jenseits“ und „Diesseits“ ist es eine Kluft, eine tiefgreifende Scheidung, welche zwischen beiden Welten aufgerichtet sein soll. Wie anders konnte Lessing unter dieser Voraussetzung die fehlende Continuität retten, als indem er die stetige Fortbildung des Menschen recht eigentlich als Wiederkehr in das Diesseits auffasste? Wir glauben jedoch mit einem Grade von Wahrscheinlichkeit, wie er überhaupt nur in solchen Dingen möglich, den Ungrund dieser ganzen Trennung erwiesen zu haben, eben weil unsere Psychologie die Entstehung eines

*) Sämmtliche Werke (Berlin 1825), V, 243.

solchen „Diesseits" und seines ganzen Augpunktes aus den innern Gesetzen des Sinnenbewusstseins gar wohl zu erklären vermag. Das „Diesseits" und das „Jenseits" ist Eine Welt, und in beiden nur Eine Lebensentwickelung des Geistes. Wir bedürfen nicht mehr der Annahme seiner Wiederkehr in die diesseitige Lebensform, um jene Continuität zu begreifen, weil nach uns der Geist in Wahrheit die Eine Welt nie verlässt, in der seine innern Geschicke sich entscheiden.

38. Ganz misverstehen würde man übrigens unsere Grundansicht von der Unselbständigkeit der Menschengeschichte im Diesseits, wenn man daraus folgerte, dass nach unserer Auffassung die allmähliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts im Ganzen und das stetige Fortschreiten auch seiner irdischen Zustände in Frage gestellt sei oder für die Beurtheilung an Werth verlieren müsse. Das Gegentheil davon findet statt, und schon im ersten Theile *) haben wir uns darüber erklärt. Nichts im Gegentheil vermag tiefer zu begeistern für die Idee menschlicher Perfectibilität schon im Diesseits, für den Wunsch eigener und fremder Vervollkommnung in allen Lebenszuständen, als die Ueberzeugung, dass Jegliches, was der Einzelne, wie die ganze Menschheit, schon hienieden geistigerweise erringt, ein Fortschritt für ihre ganze Ewigkeit sei und mit seinen Wirkungen in die unendliche Folgezeit sich hineinerstrecke, der wir entgegengehen. Wie es als der gewisseste Satz der Psychologie sich ergeben wird, dass dem Geiste von dem wirklich Angeeigneten Nichts verloren gehen könne, dass alles Gewonnene für immer gewonnen, eben darum aber auch ein Verfehltes für immer versäumt sei: so erhält doch gerade dadurch das eigentlich Errungene unendlich höheren Werth; denn sein Erfolg oder Nichterfolg ist in die Rechnung der Ewigkeit eingeschrieben. Können wir die irdischen

---

*) „Anthropologie", §. 261.

Zustände auch blos als die vielfach bedingten und unvollkommenen Ausgangspunkte bezeichnen, von welchen der Geist seinen Lauf beginnt, werden wir daher der Idee gegenüber, deren höchstes Richtmass der Mensch gar wohl zu erkennen vermag, eben weil er im Irdischen ein überzeitliches Wesen ist, an die unmittelbaren Gesammtzustände keine zu grossen Anforderungen zu machen wissen: so wird es doch gerade darum von der entscheidendsten Wichtigkeit für unser Urtheil wie für unser Leisten, welch einen Vorsprung der Entwickelung wir schon hienieden erringen. Das Fortschreiten der Geschichte im Diesseits hat geradezu den doppelten Werth erhalten, weil seine Bedeutung in beiden Welten zählt. Wir lernen nun ohne Schmerz entsagen, weil die ganze Zukunft unser wartet; aber selbst die ärmlichste Gegenwart kann von dem erhebenden Gedanken getragen sein, dass auch in ihr ein Werk der Ewigkeit sich erfüllt.

39. Endlich übersehe man nicht, dass durch diese Lehre vom Genius die Psychologie selber eine umfassendere Bedeutung und ihre Resultate einen über das blos Empirische hinausreichenden Sinn erhalten. Indem es eigentlich ihre Aufgabe ist, den gesammten Inhalt der Ideen zu ergründen und die Stufenfolge aufzuweisen, welche der Geist durchschreiten muss, um sein Bewusstsein diesem Inhalte gemäss zu machen: hat nunmehr der Gehalt und die Form dieses Bewusstseins keinesweges blos den diesseitigen Charakter, wie er in der Verflechtung mit dem Sinnlichen unmittelbar sich uns darbietet, sondern es sind Urbilder und Gesetze, von denen wir folgerichtigerweise behaupten müssen, dass sie in analogen Grundzügen durch das ganze Geisteruniversum sich erstrecken. Nur also kann der tiefsinnvolle Begriff des „Transscendentalen“ seine eigentliche Bedeutung erhalten und in allen Folgen erkannt werden. Der Mensch, weil überhaupt Geist, ist damit selber ein vorempirisches, „transscendentales“ Wesen. Seinem eigenen

(sinnlichen) Bewusstsein vorausgehend, gestaltet er den Augpunkt, auf welchem die ganze Sinnenwelt ihm erst entsteht, nach jenen eben darum gleichfalls transscendentalen Gesetzen seines Wesens, Nichts dazu von Aussen empfangend, als die zahllosen sinnlichen Erregungen. Dies das Resultat alles Bisherigen! Darum haben wir jedoch das Recht, wie die Nöthigung, diesen transscendentalen Gesetzen insgesammt, der Vernunft und dem Gehalte der Ideen, eine Bedeutung und Anwendbarkeit zu geben, welche einerseits über das blos sinnliche Dasein des Menschen sich erstreckt, weil er dieselben sich bewahren muss auch unabhängig von diesem Sinnendasein, gleichwie er sie besass, ehe er eintrat in dasselbe; — welche andererseits aber auch ihre Analogie über alle andern Geister, bis in den Geist Gottes hinein, ausdehnen darf.

Darin liegt zugleich die streng wissenschaftliche Verwerthung des meist bewusstlos bleibenden Analogieschlusses, durch welchen der Mensch getrieben wird, die Gottheit und Alles, was er Geistiges über sich hinaus glaubt annehmen zu dürfen, unwillkürlich zu „anthropomorphisiren“; d. h. diejenigen geistigen Eigenschaften in eminentem Sinne ihnen beizulegen, welche er an seinem eigenen Wesen als das Vollkommenste zu begreifen nicht umhin kann. Und in Wahrheit dürfen wir, ja müssen wir nicht also urtheilen, sobald wir erkannt haben, dass jene Vollkommenheiten in keinem Sinne „von dieser Welt“ sind, dass vielmehr aufs Eigentlichste darin „transscendentale“ Kräfte in unser Sinnendasein und Sinnenbewusstsein hinabreichen? Sie sind schlechthin nicht von blos menschlicher Bedeutung, eben weil in ihnen der vorausgehende Grund des menschlichen Bewusstseins liegt. Ebensowenig sind sie daher auch lediglich an das sinnlich menschliche Bewusstsein als an ihre ausschliessliche Erscheinungsweise gebunden, gerade weil sie in ihm das eigentlich Hervorbringende und Gestaltende ausmachen. Daher können sie nur sein die allgemeinen

Grundbestimmungen (Vollkommenheiten) der Geisterwelt überhaupt, und in dieser Allgemeinheit eben liegt der transscendentale Charakter des Menschen, welcher nur halb oder verkümmert zur Anerkenntniss käme, wenn man nicht die Kühnheit hätte, im Menschen aufs Eigentlichste zugleich ein Uebermenschliches anzuerkennen, dessen Macht und Bedeutung „durch alle Himmel reicht".

Hat man sich doch zur Einsicht erhoben, dass die Grundbestimmungen Raum und Zeit, dass die Gesetze der Schwere, der chemischen Affinitäten, kurz, die Naturgesetze überhaupt nicht nur von „tellurischer" Bedeutung sind, sondern „kosmische" Geltung anzusprechen haben: wie könnte man sich entschlagen, dieselbe Analogie nicht auch auf den Gehalt des menschlichen Geistes auszudehnen, welchem man doch zugesteht, „Vernunftwesen" zu sein, d. h. dasjenige in absoluter Allgemeinheit denken zu können, was schlechthin alles Daseiende umfasst und so die „kosmische" Bedeutung seines Denkens thatsächlich zu bewähren. Dasselbe muss aber auch von jedem Idealgehalte des menschlichen Bewusstseins gelten.

40. Nur sehr theilweise und schwankend hat die bisherige Wissenschaft vom Menschen zu dieser entscheidenden Wahrheit sich verhalten, während wir dennoch behaupten können, dass sie als dunkle Prämisse, als geheim leitende Grundevidenz allen Denkern tiefern Charakters vorschwebte, wie sie denn der eigentliche Grund der Platonischen Ideenlehre ist. Im Gebiete des Theoretischen wenigstens hat man von „ewigen Wahrheiten", von „Universalien" gesprochen, bestimmter noch seit Kant den Kategorien des Denkens jene Universalität und Unbedingtheit vindicirt, welche sie recht eigentlich zu „transscendentalen" Weltgesetzen macht. Dennoch behauptete Kant ihren lediglich subjectiven Charakter, ihre Gültigkeit blos für das menschliche Bewusstsein; und wenn auch späterhin bekanntlich die Schranke der Subjectivität durchbrochen wurde, so verschmolz diese unstreitig

berechtigte Auffassung dennoch so eng mit pantheistischen Ergebnissen, mit welchen sie an sich gar Nichts gemein hat, dass ihr selbständiger Werth für die Psychologie dadurch aus den Augen gerückt wurde.

Aber dies ist nur die eine Seite der Sache. Weiter nämlich lässt sich fragen, ob jener Charakter der Unbedingtheit und Transsceudenz, welcher den Gesetzen des Wahren zugestanden worden ist zufolge ihrer Apriorität im menschlichen Bewusstsein, nicht ganz ebenso und mit allen seinen Consequenzen von den Ideen des Schönen und des Guten gelten müsse? Erweist die Psychologie, wie wir dies allerdings im weitern Verfolge zu thun gedenken, dass auch sie ein Apriorisches und Transscendentales im Geiste sind, welches nicht minder, wie die Kategorien des Denkens sein sinnlich empirisches Bewusstsein bestimmen und gestalten: so gewinnen wir damit das Recht, auch sie als eigentlich „kosmische", über das menschliche Dasein und Bewusstsein hinausreichende Geistesmächte zu bezeichnen.

Nicht weniger denn Alles hängt von diesem Ergebnisse ab, nicht nur zur richtigen Begründung der Aesthetik, der Ethik und Religionsphilosophie, sondern zur gründlichern Erfassung des menschlichen Wesens überhaupt. In ersterer Beziehung ergibt sich daraus der durchaus transscendentale und objective Charakter dieser Wissenschaften. Was im Hervorbringen des Schönen, als des unbedingt Gefallenden, im Wollen des Guten, als des unbedingt Werthvollen, im Menschen sich vollzieht und zur Erscheinung kommt, das wird in letzter Instanz nur dadurch erklärlich, indem eine mehr als menschliche Geistesmacht in die sinnlich endliche Schranke seines Bewusstseins hineintritt, ihn selber dadurch der blos sinnlichen Schranke enthebend. Wenn endlich die Religionsphilosophie ein objectiv Erregendes als den Grund des Religionsgefühles und der Frömmigkeit nachweist: so führt jede dieser Wissenschaften nur an ihrem Theile den besondern Beweis für die allgemeine Wahrheit, deren Grund

hier gelegt ist, dass im menschlichen Geiste eine übersinnliche Weltordnung hindurchbricht und ihn zum Offenbarer und Wirker derselben in der sinnlichen erhebt. Was die Mystik ahnte, die Theosophie erstrebte, ist hiermit aller unklaren Ueberschwenglichkeiten entkleidet, auf seinen beweisbaren psychologischen Gehalt zurückgeführt, was endlich Kant im Besondern erkannte, wenn er aussprach, dass der Mensch als „moralisches Wesen“ Glied einer „übersinnlichen“ Ordnung der Dinge sei, das findet hier seinen allgemeinen Erweis und seine Ausdehnung auf jeden Idealgehalt des menschlichen Bewusstseins.

41. Offenbar erkennt man, wie mit diesen Ergebnissen die Frage über das Verhältniss von Universalismus und Individualismus im menschlichen Geiste aufs Innigste zusammenhängt. Unserer Ueberzeugung nach (wir wollen in diesem Betreff nur an Hegel's und an Herbart's widerstreitende psychologische Standpunkte erinnern) sind beide entgegengesetzte Principien noch nicht auf die rechte Weise ausgeglichen worden, was unsers Erachtens nicht auf metaphysischer Grundlage, sondern nur auf dem Wege strengster psychologischer Beobachtung geschehen kann. Hier aber dürfte sich ergeben, dass keines das andere von sich auszuschliessen, sondern jedes dem andern sich anzuschliessen habe. Diese Grenzberichtigung zwischen beiden, nach den bisher uns klar gewordenen Prämissen, ist unsere nächste und in ihren Folgen entscheidendste Aufgabe. Wir müssen dabei abermals an die Ergebnisse der „Anthropologie“ anknüpfen.

Unserm gesammten, von dem Unmittelbaren und Gegebenen zu seinen Gründen erst aufsteigenden Verfahren getreu, konnten wir zunächst nur von der Wirklichkeit des Individualgeistes aus- und zur Prüfung seiner Realität fortgehen. Kommt ihm, als solchem, Substantialität und Wahrheit zu? Ist er, als individueller, der beharrliche

und eigentliche Grund seines Bewusstseins und seiner Selbstbestimmung? Mit andern Worten: ist er selber das Wirkende oder ein Anderes in ihm; will Er oder greift unter seiner Hülle ein Anderes durch ihn hindurch, sodass er überhaupt und im Ganzen selbst nur die flüchtig erscheinende „Maske“ wäre einer ihn durchdringenden, nicht individuellen Geistigkeit? Wie seltsam, ja widersinnig diese Unterstellung zunächst auch erscheinen möge vom Standpunkte unmittelbarer empirischer Gewissheit: es werden doch späterhin sich Gründe ergeben, welche dies Befremden sehr herabstimmen, ja die, auf den ersten Blick wenigstens, für diese Auffassung zu sprechen scheinen.

Wie dem vorerst aber auch sei; fragen wir überhaupt, nach welchen Gründen diese Alternative endgültig entschieden werden könne: so ist die einzig hier mögliche Antwort: nicht, wie in der Regel bisher geschah, aus irgend welchen allgemeinen Voraussetzungen über die Nichtrealität des Endlichen. Wie es mit dem eigentlichen Charakter des Endlichen sich verhalte, muss umgekehrt vielmehr aus der Analyse des Gegebenen erst erhellen, und so einer falschen Metaphysik ihre Correctur und Berichtigung zu Theil werden. Das rechte Forum in jener Frage kann nur die genaue, die unbefangene, die vollständige Selbstbeobachtung sein.

42. Diese ist nun die Antwort darauf nicht schuldig geblieben. An der Kritik der ältern Ansichten, wie durch selbständige Ausführung zeigte die „Anthropologie“, dass jedem leiblichen Organismus, welcher das äussere Kennzeichen eines centralen Nervensystems besitzt, auch eine individuelle, im äussern und innern Wechsel beharrliche Seelensubstanz beigelegt werden müsse, so gewiss ein Mittelpunkt des Selbstgefühls und der Selbstbestimmung (Trieb und freie Bewegung) in ihm angetroffen werde. Dies gilt nicht weniger vom Thiere als vom Menschen; ja, dort tritt fast noch augenfälliger hervor, wie immer entschiedener die

Individualseele des Thieres sich ablöst von ihrem allgemeinen Grunde, je höher es überhaupt in der ganzen Thierreihe steht, indem, nach der von uns versuchten Nachweisung *), bei den untersten Thieren die Universal- und die Individualseele noch ununterscheidbar ineinander fliessen, während die Verselbständigung der Einzelseele immer sichtbarer im Fortschreiten der Thierreihe hervortritt. So sind auch die (höhern) Thiere nicht ohne Individualseele, und wir würden eine nicht unwesentliche Seite am empirischen Beweise von der durchgreifenden Bedeutung des Individualismus preisgeben, wenn wir diesen Umstand ausser Acht liessen. Dennoch braucht hier nicht wiederholt zu werden, was schon die Anthropologie erwies und was im Vorhergehenden noch von einer neuen Seite gezeigt worden ist: dass der Grund des Individuellen im Menschen nachweislich ganz an einer andern Stelle liege, als in den blos seelischen Eigenschaften, welche derselbe mit der Thierwelt gemein hat, dass seine Individualseele specifisch geistigen Ursprungs und Inhalts sei.

Dadurch wird uns von neuem die Frage näher gerückt, welche Merkmale auch in der Menschenseele uns die durchwirkende Macht eines Universellen erkennen lassen, welchen Umfang dasselbe habe und welche innere Unterschiede etwa an ihm sich entdecken lassen? Wir stellen durch Beobachtung zunächst das Thatsächliche fest, um sodann allgemeine und besondere Schlüsse darauf zu gründen.

43. Es ist die zugestandenste und augenfälligste Thatsache, dass der Menschengeist nicht losgerissen von der Natur und von der allgemeinen Ordnung der Dinge ein gesondertes Leben für sich führe, dass er vielmehr in unablässigem Wechselaustausch von Wirken und Gegenwirken mit der Aussenwelt sich befinde. Sein Zusammenhang mit ihr ist aber nicht blos dieser äusserliche, wodurch er den

*) Anthropologie, §. 216.

Naturdingen als selbständiges, in steter Wechselwirkung mit ihnen begriffenes Weltwesen gegenübersteht — wiewol auch dies wahr und hier der nächste Ausgangspunkt unserer Betrachtung ist —; jenes Verhältniss ist ebenso auch ein inneres; d. h. dieselben „Gesetze", welche wir in der objectiven Natur als die grundbestimmenden wirksam sehen, reichen auch in die subjective Innerlichkeit des Menschen hinüber. Diese zweite Seite der Sache ist ebenso unbestritten und anerkannt, kaum aber in allen ihren Folgen schon hinreichend gewürdigt.

Die allgemeinsten Existenzialbedingungen alles Seienden: Raum und Zeit, gelten für ihn, wie von jedem Naturdinge. Alle Grundbestimmungen des Seienden ferner, welche man im „Systeme der Kategorien" zusammenzufassen gewohnt ist, haben nicht minder für sein Wesen und seine Veränderungen unbedingte Geltung, als für die der übrigen Dinge. Endlich ist bereits in der „Anthropologie" an die Thatsache erinnert worden, dass erweislich in der Bildung des menschlichen Organismus, in seinen einzelnen organischen Processen, in dem Apparate der Sinne, in der Art endlich, wie der Leib vom Geiste durchwirkt und beherrscht, überhaupt zum Darstellungsmittel seines Willens gemacht wird, alle mechanischen, physikalischen, chemischen Gesetze eigenthümlich zusammenwirken. Was aus diesem Thatbestande folge, ist unschwer zu erkennen.

44. Nur daraus erklärt sich objectiv oder für den gesammten Weltzusammenhang der allgemeine Harmonismus in den Dingen, die Möglichkeit, dass ihre Gesammtheit zu einem unerschütterlich geordneten Weltganzen zusammenstimmt; kurz, der Begriff eines „Universum" (eines *κόσμος*) wird lediglich daraus begreiflich. Subjectiv oder in Bezug auf den menschlichen Geist und sein Bewusstsein geht daraus hervor, wie er selber nach seinem Organismus und nach allen seinen Bewusstseinsbeziehungen, mit Erkennen, Gefühl und Trieb überall einer für ihn homogenen, ihm eingewohnten

Welt begegnen könne; obgleich nicht weniger wahr bleibt, dass der blosse Empfindungsinhalt als solcher durchaus nur der seinige und lediglich subjectiv ist.

Aber ein noch ungleich Wichtigeres und Bedeutungsvolleres, die Möglichkeit eines objectiven Erkennens und eigentlicher Wissenschaft für den Menschen, lässt sich in erster Instanz nur aus jenem Grundverhältnisse erklären. Jenes tiefgegründete System von Weltgesetzen, jene darin objectiv gewordene höchste Vernunft ist auch das eigentliche oder vielmehr das einzige Object alles menschlichen Untersuchens und aller Wissenschaft. Aber diese allgemeine Vernunft waltet nicht blos „draussen“ in den Dingen; sie trägt und durchdringt die innere (vorbewusste) Substanz unsers Geistes, wie sie die ganze Natur trägt. Gleichwie nun, um einer bekannten Wendung von Leibnitz weitere Ausführung zu geben, irgend ein in der Wesenreihe unter dem Menschen stehendes Naturobject, wenn wir es in seine innern Eigenschaften völlig zu zerlegen vermöchten, uns der „Spiegel“ der im Universum waltenden Vernunft werden könnte, nach der Stufe und in dem Masse, wie die Vernunftgesetze des Universums in ihm zusammenwirken, um seine begrenzte Eigenthümlichkeit zu gestalten: eben also können wir vom Menschen, als dem höchsten uns bekannten Weltdasein, behaupten, dass in ihm objectiv die ganze Weltvernunft gegenwärtig sei und sein Wesen begründe. Dies bedeutet zugleich, der menschliche Geist sei schon objectiverweise die ganze Wissenschaft in ihrer noch dunkeln (vorbewussten) Potenzialität, eben weil das Wesen der ganzen (Welt-) Vernunft ihm immanent ist.

45. Aber er bleibt nicht, gleich den eigentlichen Naturwesen, in dieser Blindheit beschlossen, sondern er wird allmählich und immer tiefer seiner bewusst. Wie jedoch die ganze folgende Untersuchung darlegen wird, ist sein Bewusstwerden nur der Process, seinen vorbewussten Gehalt, die eingeborne Tiefe und Fülle seines Wesens, für sich in

die Klarheit und Unterscheidbarkeit herauszuleben. Deshalb wird er zugleich Bewusstsein der Vernunft und ihrer Gesetze, und bewusste Wissenschaft derselben; ein von aller Erfahrung unabhängiges (apriorisches) Vernunftwissen ist in ihm möglich, von der reinen Mathematik an, bis zur reinen Lehre von den Grundformen alles Seins und Denkens (Ontologie, transscendentale Logik). Ueberhaupt, was man Einheit des Subjectiven und Objectiven zu nennen gewohnt ist, was man angeborene Ideen benannt hat, findet seinen gemeinsamen und letzten Erklärungsgrund nur in dem Durchdrungensein unsers Geistes, als realen Wesens, von jener allgemeinen (Welt-) Vernunft (§. 44). Diese ist nicht sowol uns eingeboren, als wir umgekehrt in sie hineingeboren sind; denn sie gerade ist der allgemeine Träger, die hindurchwirkende Macht in uns, wie in allen Weltwesen.

46. Dies nun ist der Grund und zugleich die Grenze des Universalismus im menschlichen Geiste. Die allgemeine Vernunft („die Gesetze des Seins und des Denkens") ist an sich ebenso allgemeingültig für jedes Bewusstsein, als sie eben dadurch die wirkliche Erkenntniss gemeingültig macht. Nur darum vermögen wir überhaupt von einem „Wahren" zu sprechen, im Besondern von wissenschaftlicher Evidenz und Ueberzeugung; nur durch die Vernunft in uns wird der logische Zwang des Denkens hervorgebracht, welcher die Wahrheit zu einer mittheilbaren macht, vor der die Willkür des individuellen Bewusstseins sich beugen muss. So ist die Vernunft nicht blos das Entsinnlichende, sondern zugleich das Entindividualisirende in uns; sie erhebt den erkennenden Geist über die Unmittelbarkeit des Sinnlichen und des Individuellen hinaus in die Region ewiger und unveränderlicher Gedanken.

Wenn sie aber vom Geiste in dieser Reinheit und Allgemeinheit gedacht wird, oder was hier dasselbe bedeutet: wenn solchergestalt ihre (Welt-) Objectivität ins Subjective, in den Begriff erhoben wird (*νόησις νοήσεως*) — was übrigens

mit nichten, wie man sieht, der Folgerung des Pantheismus günstig ist, in diesem Subjectwerden der Weltvernunft das Subject- oder Bewusstwerden des Wesens Gottes zu sehen —: so erzeugt dies nur formale, allem erfahrungsmässig Concreten entkleidete Wissenschaft, während offenbar in der „Erfahrung", in dem besondern Standpunkte, aus welchem jeder einzelne Geist die Welt erfasst, das individualisirende Moment für die Vernunft und für jene allgemeinen Erkenntnissformen liegt. Enthusiasten der Vernunft, wie der Erfahrung, haben von je und je darüber gestritten, welche von beiden die vorzüglichere Erkenntnissquelle, welche Wissenschaft die höhere sei. Hier geziemt uns noch nicht im geringsten, diesen Streit zu schlichten; hier haben wir nur die Thatsache festzustellen: auf welche Art das Universelle der Vernunft in unserm Geiste übergehe ins Individuale, oder strenger und eigentlicher gesprochen: welchergestalt das Individuale (hier das erkennende Bewusstsein des Einzelnen) erfasst und getragen sei von der allgemeinen Weltvernunft und dadurch erst möglich werde.

Auf gleiche Art verhält es sich mit den „Ideen" (des Schönen, des Guten u. s. w.). Wir vermögen hier noch nicht ihr Wesen, ihren Ursprung, ihre höchste Einheit zu untersuchen: wir constatiren nur, wie auch im Bewusstsein derselben ein Individuales ins Universelle aufgenommen wird. Es ist überall auch hier nur die „Erfahrung", das Individuale der bestimmten Lebenserregung, an welcher wir, zufolge der unserm Geiste inwohnenden Macht der Ideen, getrieben werden, den ihnen entsprechenden Inhalt (des Schönen z. B.) in unserm Bewusstsein zu erzeugen. Auch die Ideen sind, wie die Vernunft, das Entindividualisirende, aber auch hier nicht ohne am Individuellen selber, an der eigenthümlichen Lebensstellung und ihrem Erleben, sich ins Bewusstsein zu entwickeln.

47. Hier könnte es zunächst nun den Anschein ge-

winnen, als wenn wir selber durch diesen Nachweis unser Princip des Individualismus verleugnet und preisgegeben hätten. Im Vorhergehenden wurde behauptet: durch keinerlei äussern Einfluss gelange irgend Etwas in den Menschen hinein; was die „Aussenwelt“ vermöge, sei nur seine Eigenthümlichkeit aus ihm hervorzulocken, günstiger oder ungünstiger zu entwickeln. Im gegenwärtigen Zusammenhange scheint sich das Gegentheil zu ergeben. Was wir soeben „Erfahrung“ nannten, jenes Gesammtergebniss äusserer Einwirkungen, scheint nunmehr das Einzige zu sein, was dem Universalismus der Vernunft und der Ideen in unserm Geiste ein Individualisirendes hinzubringt, und so wäre die „Persönlichkeit“ des Menschen nur das gemeinsame Product der beiden zufällig in ihm aufeinander treffenden Richtungen: einestheils jener von Aussen kommenden Anregungen, welche aus seiner eigenthümlichen Weltstellung entspringen, anderntheils dieser lediglich allgemeinen Macht der Vernunft und der Ideen. Dagegen wäre im Menschen selber, oder apriorischer (aller „Erfahrung“ und „Aussenwelt“ vorausgehender) Weise, keine Spur eines individualisirenden Mittelpunktes zu finden. Wir bekennen, dass damit die Grundlage unserer ganzen psychologischen Ansicht auf das Schwerste gefährdet, ja vollständig preisgegeben wäre.

Nun gedenken wir nicht in Abrede zu stellen, dass es bei dieser Unentschiedenheit sein Bewenden haben müsste, so lange über die Frage lediglich nach allgemeinen Principien entschieden wird. Weder die Hegel'sche Ansicht, noch die Herbart'sche, so antagonistisch im übrigen ihre Principien sein mögen, bietet in diesen das geringste Hülfsmittel zur Lösung jener Frage. Ja, beide haben kaum noch mit Bewusstsein zur entschiedenen Alternative der ganzen Fragstellung sich erhoben. Aber ganz abgesehen davon, steht Hegel's Lehre nach ihrem allgemeinen Geiste allzu entschieden auf der Seite des Universalismus, als dass die

Schwierigkeiten, welche aus andern, uns schon bekannten Gründen für die universalistische Auffassung übrig bleiben, von ihr auch nur unbefangen gewürdigt werden könnten. Aber auch Herbart's Begriff von der Seele, als „einfachem" Wesen, was nach ihm (allzuvoreilig, wie wir meinen) zugleich bedeutet: mit streng einfacher, jede Mannichfaltigkeit der Anlagen schlechthin ausschliessender Qualität, — beseitigt eben damit alle Möglichkeit, in die nun allerdings gerettete formelle Individualität des Seelenwesens eine Verschiedenheit von Anlagen und geistigen Strebungen hineinzulegen.

48. Unser eigenes methodisches Verhalten dagegen bietet uns zur Entscheidung jener Alternative (§. 47) ganz andere Anhaltspunkte. Bekanntlich gehen wir in der Psychologie nicht aus von allgemeinen Principien oder einer sonst schon fertigen Weltansicht, sondern wir suchen jene erst zu gewinnen aus dem möglichst vollständig aufgefassten Erfahrungsobjecte: der menschlichen Seele. Ebenso lag der Grund unserer Polemik gegen Hegel einerseits, gegen Herbart andrerntheils, nicht in solchen allgemeinen Principien; er entsprang daraus, weil wir zu entdecken glaubten, dass aus ihren beiderseitigen Prämissen die Natur und das Leben des Geistes nach der Vollständigkeit seiner Erscheinungen sich nicht hinreichend erklären lasse, dass somit die psychologischen Principien selbst sich erweitern müssten nach dem Befunde der Erfahrung.

Und so dürfen wir auch in vorliegender Frage wiederholen, dass nur eine durch anderweitige Prämissen voreingenommene oder beengte Psychologie bei der eben gegebenen Erklärung über den Ursprung des Individuellen im Menschen (§. 47) sich beruhigen könne. Die schärfere Selbstbeobachtung widerspricht ihr; denn sie lässt gerade in dem Grunde und Mittelpunkte unsers Selbstbewusstseins eine offenbare Lücke übrig.

49. Wir müssen an die längst von uns festgestellte

Wahrheit erinnern, welche auch Herbart nachdrücklichst betonte, dessen Lehre eben davon ihre Bedeutung erhielt: dass die Einheit und Beharrlichkeit unsers Selbstbewusstseins uns mit Nothwendigkeit auch auf einen beharrlichen realen Träger desselben, auf ein substantielles Geistwesen zurückschliessen lasse. Dies Geistwesen jedoch, wie es die Entwickelung seines Bewusstseins zeigt, hat zunächst und unmittelbar nichts Universalistisches an sich. Es bethätigt sich im Bewusstsein durchaus als Individuales; ja, das zäheste Festhalten und die energievollste Behauptung seiner Eigenheit im Kampfe mit jeder Umgebung verräth gerade die Stärke und Wahrheit des Individualen in ihm. „Selbsterhaltung" ist der unmittelbare Grundtrieb seines Wesens, je nach dem Bedürfnisse seines Verhältnisses zur Aussenwelt höchst verschieden sich äussernd, stets aber nur auf Ein Ziel gerichtet: die Behauptung des Individuum.

Aber auch, wenn sein Bewusstsein ergriffen wird von jenen universellen Mächten des Geistes, sehen wir seinen Individualismus in keiner Weise aufgezehrt von ihnen oder zum Verschwinden gebracht, sondern gerade in diesem Verhältnisse bethätigt er sich nur von neuem und in eigenthümlicher Weise; denn jene idealen Mächte wirken nur insofern in ihm, als sie auf selbständige Weise von ihm angeeignet werden. Es ist, was wir „Bildsamkeit" in weitestem Sinne nennen, die wir als eigenthümliche Begabung gerade nur dem Menschen beilegen können.

Aber nach einem schon früher nachgewiesenen, durchgreifenden Gesetze kann nur das angeeignet werden, wozu eine vorausgegebene Anlage uns befähigt. Und so führt die Thatsache einer verschiedenartigen Aneignungsfähigkeit des Idealgehaltes unter den verschiedenen Individuen auch hier auf den schon behaupteten Satz zurück: dass Jeder auch geistiger Weise durch individuelle Anlagen und Prädispositionen nach der einen oder der andern Richtung jenes

Idealgehaltes unterschieden sei. Der Begriff des „Genius" wird gerade von der Seite her bestätigt, welche die Wahrheit des Individualismus zu gefährden schien. Der Genius eben ist der selbständige und beharrliche Durchkreuzungspunkt, in welchem „Idealgehalt" und „Aussenwelt" sich berühren und in Wechselwirkung treten; nicht aber also, wie wenn sie die einzig dabei Wirksamen wären und er ihr passives Product; sondern dergestalt, dass der Geist durch selbständige Aneignung des Erfahrungsgehaltes das Bewusstsein der Ideen in sich erweckt und nach diesen, je nach der Individualität seiner Anlagen, die Aussenwelt umgestaltet. Hiermit berühren wir indess ein Gebiet, welches durch die Betrachtungen des ersten Theiles uns völlig bekannt geworden. Nur diese geistige Individualität sichert dem Menschen den Rang, Geschichtserzeuger zu werden, immer Neues einzufügen dem ewig sich wiederholenden natürlichen Kreislaufe der Dinge, überhaupt mehr als blose Naturmacht zu sein. Hat man jedoch irgend einem Einzelnen den Charakter des „Genius" zugestanden, so wird es unzweifelhaft nöthig, diesen Begriff auch auf Alle auszudehnen nach dem früher gegebenen Beweise (§. 29 – 32), dass das Individuelle gerade das Geistige in uns sei.

50. Wir dürfen nunmehr das Gesammtergebniss alles Bisherigen in nachstehende Sätze zusammenfassen und damit zugleich den Fundamentalbegriff aussprechen, den wir der ganzen nachfolgenden psychologischen Untersuchung zu Grunde legen und welcher die Probe daran zu bestehen hat, ob es gelingt, alle Erscheinungen des Bewusstseins vollständig aus ihm zu erklären.

Jenes Individualwesen, welches wir „Seele", in seiner vollkommensten Gestalt „Geist" zu nennen gewohnt sind, lässt sich nach seiner allgemeinsten oder Grundeigenschaft nur bezeichnen als ein durch Anderes erregbares Triebwesen, wo das Individualisirende, den Charakter der Eigenthümlichkeit ihm Aufprägende, gerade in seinem

Triebe liegt. Ein solcher Trieb, zeigte die Anthropologie*), ist nun auch der innerste Quellpunkt des Geistes; aber kein Trieb ist leer, abstract, sondern scharf begrenzt und innerlichst bestimmt, weil auf ein Bestimmtes ausser ihm gerichtet, für welches er eine prästabilirte (apriorische) Spürung in sich trägt: — „Instinct".

Auch der Geist ist daher schon in seinem vorbewussten Zustande als ein individual geschlossenes, aber auch individual geartetes, instinctbehaftetes Triebwesen zu denken. Was aber der Umfang seines Instinctes (seiner Instincte) sei, das verräth sich ihm selbst (und der wissenschaftlichen Betrachtung von ihm, welche ja in ihn selber hineinfällt und nur seine Selbsterkenntniss ist) lediglich an seinem Bewusstsein. Und so hat die Psychologie, als diese Selbsterkenntnisslehre, den bestätigenden Beweis zu führen von der erfahrungsmässigen Richtigkeit jenes Begriffes.

Die instinctive Seite am Menschen, sofern er Geist, entsteht aus der Durchwirkung des Allgemeinen, der Vernunft und der Ideen in ihm; Individuum wird er durch eigene That, durch den ihn individualisirenden Trieb (Willen); daher er im vorbewussten Zustande und auch in den frühesten Regungen seines Bewusstseins, nicht nach den Zeichen seiner idealen Natur, sondern durchaus nur als Individuum, als unwillkürlicher „Selbsterhaltungstrieb" sich kund gibt. Der allererste Act desselben ist seine Verleiblichung. Erst nachher und allmählich treten, innerhalb dieser nunmehr gesicherten individualen Umgrenzung, die im Hintergrunde seines Wesens schlummernden idealen Mächte in seinem Bewusstsein hervor. Diese Herausbildung enthält die Geschichte seines Bewusstseins und ist daher eigentliche Aufgabe einer Psychologie.

51. Kaum scheint es hier noch nöthig, diesem durch

*) „Anthropologie", §. 241 fg.

die Erfahrung uns aufgedrängten Begriffe des Geistes gegenüber auf einen Einwand der Herbart'schen Schule zu antworten, welche einen logischen Widerspruch darin finden wird, dass einestheils die substantielle Einheit („Einfachheit") des Seelenwesens aufs Entschiedenste vertheidigt, anderntheils dennoch eine „Nichteinfachheit" qualitativer Anlagen in ihm zugelassen wird. Ist Letzteres nicht eine „contradictio in adiecto?" Und wenn auch scheinbar die Erfahrung dafür Zeugniss ablegte, wäre dies nicht ein neuer Beweis, dass sie ein „Nest von Widersprüchen" in sich schliesse, welche durch die Theorie eben hinweggeräumt werden müssen? Dagegen sei uns gestattet die Bemerkung zu wiederholen: dass jener „Widerspruch" lediglich in der logischen Nichtunterscheidung zwischen Einheit (unitas) und Einfachheit (simplicitas) seinen Grund habe, keinesweges in einer realen Denkunmöglichkeit. Es versteht sich, dass dasjenige, was in einer einzigen Qualität besteht (wie die einzelne Farben- oder Tonempfindung) keinerlei Vielfachheit zulässt; es ist lediglich „Einfaches", welches zugleich als „Zweifaches" oder „Dreifaches" zu bezeichnen allerdings ein (übrigens noch nie versuchter) Widerspruch wäre. (Simplicitas überhaupt schliesst jedes Multum aus.) „Einheit" dagegen, einem realen Wesen beigelegt, verneint an ihm nur das Zusammengesetztsein aus vielen Elementen oder realen Wesen. (Unitas überhaupt widerspricht jedem Compositum.) Sie bezeichnet eben jene selbständige Umschlossenheit eines Realen in sich selber, jene Umgrenzung gegen alles Andere ausser ihm, welche wir als Individualität bezeichneten und die ebenso eine lediglich einfache Qualität sein, wie eine Mannichfaltigkeit derselben in sich vereinen kann. Durch die Behauptung der Einheit des Seelenwesens wird nur der Hypothese widersprochen, die Seelenerscheinungen und das Bewusstsein als Compositum, als Resultante verschiedener Elemente oder Atome zu erklären; und über diesen Punkt gerade findet Einverständniss statt

zwischen Herbart's und unserer Psychologie. Ob dagegen diese „Einheit", dies individuelle Wesen eine Mehrheit von Inhaltsbestimmungen umfasse oder nicht, darüber zu entscheiden liegt in jenem Begriffe als solchem kein zwingender Grund, indem durch blose Analyse desselben dies weder bejaht noch verneint werden kann. Es ist offenbar nur durch die Erfahrung darüber zu entscheiden, und wenn diese ausserdem uns nöthigt, eine Stufenreihe der Vollkommenheit im Reiche der Seelenwesen anzunehmen, wie doch anders will man jene Abstufung sich denken, denn also, welche grössere oder geringere Mannichfaltigkeit von Eigenschaften jede Seelenart erfahrungsmässig in sich umfasst, wogegen mit der Behauptung eines „logischen Widerspruches" aufzutreten jedenfalls ein zu spät kommender Protest bliebe, weil derselbe gerade auf einer nachweisbaren logischen Verwechselung verschiedener Begriffe beruht.

So viel im allgemeinen über unser Princip und den Fundamentalbegriff, welchen wir dem Folgenden zu Grunde legen. Will man unsere Psychologie um deswillen blose Erfahrungswissenschaft schelten und ihr die Vorzüge einer metaphysischen „Theorie" entgegenhalten: so bekennen wir in diesem Tadel einen Vorzug unsers Verfahrens zu erblicken, weil wir aus mehr als einmal dargelegten Gründen erachten, dass umgekehrt die Metaphysik aus der Erfahrung, namentlich aus der psychologischen Erfahrung zu schöpfen habe und nöthigenfalls von ihr aus zu corrigiren sei. Und auch darüber haben wir gerade Herbart auf unserer Seite. „Metaphysik" soll die höchsten Erklärungsgründe suchen für das Gegebene, nicht die Auffassung dieses Gegebenen willkürlich beschränken nach den jeweilig von ihr gewonnenen Principien.

52. Am Schlusse dieser Prolegomenen kann es erlaubt scheinen, auf die weitreichende Bedeutung hinzuweisen, welche unsers Erachtens in dem bezeichneten psychologischen Principe enthalten ist. Durch die Lehre vom Genius

in dem universalen Sinne, welchen wir diesem Begriffe vindiciren mussten, ist — so dürfen wir behaupten — die Psychologie zum ersten male mit klarem wissenschaftlichen Bewusstsein auf den Standpunkt erhoben, welcher der Gesammtreife der gegenwärtigen, der christlichen Weltepoche entspricht. Die Psychologie als solche freilich, in ihrer streng begrenzten Aufgabe, das allgemeine Menschenwesen zu erforschen, kann weder christlich genannt werden, noch unchristlich; ebenso wenig darf sie unmittelbar die Idee Gottes voraussetzen, welche als Hülfsbegriff der Erklärung irgendwo einzumischen völlig unwissenschaftlich wäre. Diese Idee ist von ihr aus zu suchen und, recht gesucht, sicherlich auch zu finden; nicht aber für sie vorauszusetzen.

Anders dagegen wird dies Verhältniss, wenn es gilt, von einer schon gewonnenen psychologischen Grundansicht aus gewisse psychisch-geschichtliche Thatsachen nach ihrer Wahrheit und Eigentlichkeit zu deuten. Hier muss zugegeben werden, dass die eine mehr als die andere dazu sich geeignet erweise. Schöpft nun das Christenthum seine innere Lebens- und Ueberzeugungskraft nicht blos aus gewissen traditionellen Glaubenslehren oder sonstigen Theoremen, sondern vor allem aus psychischen Thatsachen und Geisteserlebnissen, — das eben, was zu allen Zeiten die Mystiker und die (wahrhaft) praktischen Christen lehrten und lebten, die starrgewordene theologische Wissenschaft misachtete und wegwarf: so ist nicht im mindesten gleichgültig, wie die psychologische Wissenschaft eines Zeitalters zu der ganzen Frage sich verhält, und ob sie jenen Erlebnissen ein tieferes Verständniss entgegenzubringen vermag oder nicht.

53. Und hier nun unterwinden wir uns der weitern Behauptung, dass ein solches Verständniss erst gewonnen werden könne, wenn man dem Begriffe des „Genius“ universale Bedeutung zu geben sich getraut. Er enthält, in

diesem Sinne wissenschaftlich begründet und zum allerklärenden Principe erhoben, nur Dasselbe, was die Religion der neuen Weltepoche, das Christenthum lehrte, wenn es zu seiner Zeit als eine völlig neue und eigenthümliche Offenbarung verkündete: dass der „Mensch" (d. h. Jeder, der menschliches Angesicht trägt) Ebenbild Gottes und darum schlechthin „gleich" vor ihm, dass sein Geist das Offenbarungsgefäss des göttlichen Geistes sei, mit welchem er in ein directes und freies Verhältniss, anders als die übrigen Weltwesen, zu treten bestimmt sei. Diese Einsicht — wir setzen hinzu, diese Erfahrung — war es, welche der Weisheit der alten hellenischen Welt noch nicht aufgegangen war; deshalb konnte sie auch keine Psychologie hervorbringen, welche jener grossen Thatsache vollkommen genugthat und die verborgenen Prämissen derselben zum bewussten Principe erhob. Das berühmte θύραθεν des Aristoteles, ebenso seine Lehre vom „thätigen Verstande", welcher im Menschen das eigentlich Erzeugende der Wissenschaft und für sein Begehren der Grund der wahren Glückseligkeit sei *), ist allerdings das Tiefste und Grossartigste, was die Psychologie des Alterthums hervorgebracht; aber sie bleibt beim Negativen stehen: sie bekundet die scharfe, durch eindringende Beobachtung erzeugte Einsicht des grossen Denkers, dass mit der Erscheinung des menschlichen Geistes die bisher von ihm verfolgte Stufenreihe psychischer Phänomene abbreche, dass im Menschen ein durchaus neues, aus den bisherigen (Natur-) Voraussetzungen schlechthin nicht zu Erklärendes sich kennbar mache. Wie aber, bei diesem postulirten Einwirken des göttlichen Verstandes in die empfindende und begehrende Psyche des Menschen, die wahrhafte Einheit und Substantialität des

---

*) Vgl. die auch in ihrem Ausdrucke charakteristischen Stellen bei Preller, Historia philos. graecae et latinae ex fontibus hausta, ed. secunda. Gothae 1857. §. 343, mit der Anmerkung S. 367.

Menschenwesens gerettet werden könne, die Aristoteles gleichfalls seinen allgemeinen Prämissen zufolge behaupten muss, diese Frage hat er nicht zur Erledigung zu bringen vermocht.*)

54. Aber auch das Höchste, was in dieser Richtung die wissenschaftliche Psychologie der Gegenwart hervorgebracht, Hegel's Lehre von der Selbstobjectivirung des absoluten Geistes im endlichen, hat sich principiell über den Standpunkt des Stagiriten nicht erhoben. Im Gegentheil; was bei Aristoteles noch eine unerledigte Frage blieb, über die Substantialität oder Nichtsubstantialität dieses geistigen Princips im Menschen, hat er gerade negativ entschieden. Hier aber eben kommt Alles darauf an, die Thatsache anzuerkennen, dass in diesem geistigen Principe gerade der substantielle und der beharrliche Mittelpunkt des Menschenwesens liege, von dem alle Bewusstseinsentwickelung ausgeht, in welchen sie zurückläuft, der Anfang und das Ende, welches allen Stufen des Bewusstseins seine eigenthümliche Färbung gibt.

55. Dabei ist jedoch an das wichtige Gesetz alles Geisteslebens zu erinnern, dass die Vollerkenntniss erst dann eintritt, die Theorie erst dann sich bilden kann, wenn die Thatsache in ganzer Kraft und Eigentlichkeit sich geltend gemacht. Dies ist aber erst möglich geworden seit dem Beginne der christlichen Weltepoche. Es bedurfte des ganzen erlebten Bewusstseins von der geistigen **Freiheit** des Menschen, von der Tiefe und dem Reichthum eines alle Ideen in sich durchbildenden Culturlebens, um der Allgegenwart und der intensiven Macht des Genius inne zu werden und danach die Wissenschaft vom Geiste gründlich umzubilden. Auch das gesammte hellenische Alterthum hatte ein tiefes Gefühl für dies Ursprüngliche im Menschen; aber es fasste dies durchaus als ein Dämonisches, unwillkürlich

*) S. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. 1846, II, 494 fg.

ihn Besitzendes und Treibendes, nicht als die Wurzel seiner Freiheit und seines Selbstbewusstseins. Dass es ein mehr als Empirisches im Menschen sei, begriff der antike Geist gar wohl; was es aber sei, nämlich der Mensch selber in seiner vorzeitlichen Begabung, in seinem Gott ähnlichen (ebenbildlichen) Wesen, erkannte das Alterthum nicht und vermochte es nicht zu erkennen. Denn es war ihm noch nicht das Erlebniss zu Theil geworden, dass dies Prometheische, dies *ἀντίϑεον* in uns (wie es Schelling neuerdings bezeichnend genannt hat), welches die Alten nur als Widergöttliches, den Göttern Feindliches und ebenso ihnen Verhasstes kannten, mit Gott versöhnt werden könne, und dass der Mensch im Gefühl dieser Versöhnung und vom göttlichen Geiste erfüllt, erst das wahre Bewusstsein seiner Freiheit und seiner Seligkeit gewinne. Dies gerade und dies eigentlich ist der „Glaubenskern", welcher der christlichen Weltzeit nicht mehr geraubt werden kann, aus dem sie stets von neuem ethisch und religiös sich wiederherstellt und höher sich steigert. Für diese eine bisher fehlende wissenschaftliche Begründung darzubieten ist die vorliegende Lehre vom Geiste bestimmt; und unmöglich kann misverstanden werden, in welchem Sinne wir sie als Psychologie vom christlichen Standpunkte zu bezeichnen wagen. Die herrschende pantheistische Psychologie, welche in Hegel's Lehre vom „absoluten Geiste" unstreitig ihren bedeutungsvollsten und tiefsinnigsten Abschluss gefunden, bleibt dennoch, wie hoch sie sich auch erschwinge, dem heidnisch hellenischen Geiste verhaftet. Sie hat sich keinesweges über jenen Begriff des „Dämonischen" mit Entschiedenheit erhoben zur Einsicht in das freie Verhältniss des menschlichen Geistes zum göttlichen, wie dies der Ausgangspunkt des Christenthums ist.

56. Jede Theorie aber, der es gelingt, das innerste Regen des Geistes ihrer Zeit zu fassen, gewinnt damit auch einen prophetischen Charakter. Sie schaut weiter dem

kommenden Ziele zu, weil sie den schon durchlaufenen Weg mit klarem Blicke durchdringt und in ihm die Spuren der Zukunft erkennt. So darf unsere Wissenschaft sagen, dass auch das christliche Bewusstsein noch einer tiefern Erneuerung entgegengehe, eben weil eine solche vorgezeichnet liegt in dem deutlich erkennbaren psychologischen Entwickelungsgange alles geistigen Lebens. Davon jedoch wird sich deutlicher und überzeugender handeln lassen, wenn wir am Schlusse des Ganzen auf die allgemeinen Gesetze jener Entwickelung zurückblicken können.

Aus allen diesen Gründen hat unsere Psychologie vielleicht das Recht zu behaupten, dass sie die erste sei, die, wenigstens mit dem entschiedenen Bewusstsein ihres Gegensatzes gegen die frühern Standpunkte, eine der gegenwärtigen Weltstufe gemässe Wissenschaft vom Geiste zu entwerfen sucht. Die Grösse und Schwierigkeit dieser Aufgabe möge den dabei unvermeidlichen Mängeln Nachsicht erwerben!

Zweites Kapitel.

Vom Wesen und Grunde des Bewusstseins.

---

57. Als feste Grundlage alles Folgenden hat sich im Bisherigen uns ergeben: Der Geist, als reales wie als einheitliches Wesen, geht seinem eigenen Bewusstsein voraus. Ebenso bleibt er dem Wechsel seiner bewussten Zustände als Einendes gegenwärtig (was auf der höhern Entwickelungsstufe des Bewusstseins Grund wird, dieser bleibenden Einheit selbst inne zu werden und sie als „Ich" zu bezeichnen).

Was endlich der Geist wesentlich sei und was er besitze in seinem vorbewussten Zustande, das kommt gerade zur Sichtbarkeit und damit in seinen Genuss und freien (weil bewussten) Besitz durch jene allmählich immer tiefer dringende — oder auch: sein Inneres immer vollständiger in die Sichtbarkeit herauswendende — Selbsterfassung, die wir „Bewusstsein" nennen.

Darum gelangt er jedoch in diesen Bewusstseinsacten zunächst nur zu Sich Selbst. Von Aussen wird ihm Nichts eingegossen oder ein Fremdes ihm angefügt, sondern an ihnen legt er nur vor sich aus und entfaltet zum Bewusstsein Dasjenige, was er in jener Verborgenheit schon

besitzt. Dies, was zunächst nur die Consequenz der vorhergehenden Principien forderte, wird sich auch an der nachfolgenden Theorie des sinnlichen Bewusstseins durchgreifend bewähren. Sie wird bestätigen, was wir von der Bedeutung des ganzen Sinnenlebens und als Vorbedingung dazu, des Sinnenleibes, behaupten mussten. Der Bewusstseinsprocess hängt von den ihm vorausgehenden Zuständen ab, von dem, was man ursprüngliche Organisation in weitestem Sinne nennen muss. Eben diese aber, so ergab sich uns von allen Seiten, ist nichts von Aussen (dualistisch) dem Geiste Angepasstes oder Beigegebenes, sondern sein eigenes Erwerbniss, die von ihm sich gegebene Bedingung, um innerhalb derselben Sich Selbst (im Bewusstsein) zu erfassen und des eingeborenen Genius inne und gewiss zu werden. Das eigentlich Neue, was der Geist im Sinnenleben und Bewusstseinsprocesse sich erwerben und worin er wesenhaft wachsen kann, kommt ihm gar nicht aus der Sinnenwelt und ist sinnlichen Ursprungs; es wird ihm von Innen, aus dem Reiche der Ideen, zu Theil. Was sich sinnlich uns darbietet, bis auf die verschiedenen äussern Lebensschicksale hin, ist gleichgültig für das Wesenhafte des Geistes; denn alles Dies ist gleich gut und gleich tauglich, um den Geist daran zu jener unüberwindlichen Selbstgewissheit erstarken zu lassen, welche das Gefäss wird einer dauernden Begeisterung für die Ideen, worin die dem Wesen des Geistes allein angemessene Bewusstseinsform erreicht ist.

Dies die allgemeinen Ergebnisse der bisherigen Betrachtung; es wird sich zeigen, ob die folgende Untersuchung des Bewusstseinsprocesses im Besondern dies Resultat bestätige und zugleich damit nachweise, welche tiefgreifende ethisch-religiöse Bedeutung jener einfache Begriff in sich schliesse.

58. Fragen wir nunmehr nach dem innern Wesen und Grunde des Bewusstseins, so ist schon den Sinn dieser

Frage und die Grenze ihrer Beantwortbarkeit zu verstehen von höchster Bedeutung.

Jene innere Selbstverdoppelung, jenes Insichfürsichselbstsein, das wir „Bewusstsein" nennen, kann nicht durch umschreibende Definitionen erklärt, sondern lediglich durch wirkliches Erleben und Besitzen dieses Zustandes uns bekannt werden, ganz ebenso, wie auch ein besonderer Empfindungs- oder Gefühlszustand innerhalb des Bewusstseins (Gehör- und Gesichtsempfindung; bestimmtes Lust- oder Unlustgefühl) nicht durch vorläufige Beschreibung, sondern nur durch Erfahrung sich uns kund thun können. Wir müssen das Bewusstsein daher, völlig in gleicher Art wie die andern ihm untergeordneten Zustände, als Urphänomen am Geiste bezeichnen; und eine „Erklärung" desselben kann nur darauf gerichtet sein: die allgemeinen, wie die besondern Bedingungen zu untersuchen, unter denen dies uns schon bekannte Urphänomen im Geiste entsteht, theils aus seinem eigenen Wesen, theils aus seiner Wechselbeziehung mit anderm Realen.

Sodann folgt daraus, dass wir gleich anfangs den Begriff des Bewusstseins nicht in seiner blosen Allgemeinheit oder abstracter Weise fassen können, sondern nur in Verbindung mit den beständig dasselbe begleitenden Nebenerscheinungen, indem vorauszusetzen ist, dass die Grunderscheinung im engsten Zusammenhange mit ihren Nebenbedingungen stehen und beide auf einem gemeinsamen Grunde beruhen werden. Wir entwerfen ein kurzes Bild dieser Nebenbestimmungen.

59. Der menschliche Geist geht während des Sinnenlebens aus der Bewusstlosigkeit des ersten Kindeszustandes allmählich in Bewusstsein über. Ebenso findet (in Schlaf und Wachen) ein ununterbrochener Wechsel beider Zustände statt, dessen Beginn (Einschlafen) sich durch stufenweise Verdunkelung des Bewusstseins ankündigt, während auch in den relativ bewussten Zuständen verschiedene Grade

der Lebhaftigkeit des Bewusstseins, ebenso der Klarheit und Deutlichkeit des vorgestellten Inhalts sich bemerken lassen.

Weiter ergibt sich im Bewusstsein ein steter Wechsel seines Inhalts, indem immer Anderes in dasselbe eintritt, Anderes ihm entschwindet. Endlich ist eine gewisse Grenze dessen zu bemerken, mit dem das Bewusstsein auf einmal sich erfüllen kann, sodass in jedem gegebenen Falle der Umfang des wirklich Gewussten unbestimmbar geringer ist, als der Umfang des im Geiste niedergelegten möglichen Bewusstseinsvorraths. Letzteres hat man in der Herbartschen Psychologie, welche der angegebenen Erscheinung zuerst besondere Aufmerksamkeit zugewendet, die „Enge des Bewusstseins" genannt. Auch wir gedenken es im Folgenden so zu bezeichnen.

Dies die nächsten und auffallendsten Merkmale, welche die Grunderscheinung des Bewusstseins begleiten, deren Erklärung daher mit der Begründung des Hauptphänomens Hand in Hand gehen muss.

60. Bei der Frage nach dem allgemeinen Grunde des Bewusstseins — d. h. Was es am Wesen des Geistes sei, wodurch er überhaupt befähigt wird, in bewusste Zustände zu gerathen — ist ein fertiges und stets wirksames „Vorstellungsvermögen" in ihm anzunehmen schon aus dem Grunde unstatthaft, weil sich gezeigt hat (§. 48), dass Bewusstsein am Geiste, in seiner factischen Existenz wenigstens, gar nichts Unmittelbares und Dauerndes, vielmehr ein später sich entwickelnder, dabei vorübergehender Zustand sei. Gehörte es zu den von seinem Wesen schlechthin unabtrennbaren Grundvermögen, d. h. zugleich zu seinem bleibenden Zustande: so müsste es ununterbrochen und gleichmässig sich bethätigen. Da es nun gerade mit dem Bewusstsein nicht also sich verhält: so müssen wir den Grund desselben in irgend einer tiefer liegenden Eigenschaft des Geistes suchen, von der allerdings das gelten könnte,

was wir am Bewusstsein vermissen; sie muss eine ursprüngliche, vom Wesen des Geistes unabtrennliche, darum stetig wirkende Eigenschaft, das Bewusstsein selbst aber nur eine ihrer Nebenwirkungen sein.

Wie unbestimmt dies Alles auch vorläufig noch erscheine, so erhellt doch daraus von einer neuen Seite, wie unzulässig es sei, in der Weise der herrschenden Psychologie Geist und Bewusstsein für identisch und für zwei völlig sich deckende Begriffe zu halten. Auch hier zeigt sich „Bewusstsein" als eine Nebenerscheinung am Geiste, deren Grund daher in einer hinter dem Bewusstsein liegenden (vorbewussten) Eigenschaft desselben aufzusuchen wäre, welche, da uns unmittelbar allein seine bewussten Zustände zugänglich und durchsichtig sind, nur auf dem Wege der Vermittelung, des Rückschlusses, zu entdecken gelingen kann. Doch werden wir wohlthun, ehe wir diese Richtung der Betrachtungen verfolgen, an die Ergebnisse zu erinnern, welche die „Anthropologie" uns darüber gebracht hat. Es konnte nicht Aufgabe jenes „ersten Theiles" sein, die Bewusstseinsfrage erschöpfend und selbständig zu behandeln; doch gelang es, dort gewisse allgemeine Gesichtspunkte festzustellen, welche uns hier um so weniger verloren gehen dürfen, als sie im scheinbaren Widerspruche mit dem so eben Behaupteten stehen, und gerade eine Erörterung dieser Incongruenz uns tiefer zu führen verspricht.

61. Aus der Kritik der bisherigen Hauptrichtungen in der Psychologie hat sich uns ein Dreifaches ergeben.

Das Bewusstsein ist nicht bloser Effect leiblicher Functionen, noch seinem Inhalte nach Product der Sinnenempfindungen, wonach aufs Eigentlichste die Existenz einer Seele (Geistes), als selbständigen Wesens geleugnet werden müsste, sondern es ist Eigenschaft eines selbständigen, von allem Körperlichen unterschiedenen (Seelen-) Wesens. Ebenso deutet die Einheit des Selbstbewusstseins auf die Einheit und individuelle Geschlossenheit der ihm zu

Grunde liegenden Substanz auf den weitern Satz: die Seele ist individuelle Substanz und erzeugt ihre Vorstellungen aus sich selbst.

Aber ebenso wenig lässt das Bewusstsein sich erklären aus dem blosen Zusammenfliessen einzelner Vorstellungen, als der „wahren Kräfte“ der Seele *), welche dabei mit Ausschluss aller Mannichfaltigkeit und Veränderung schlechthin einfach, somit an sich selber bewusst- und vorstellungslos bliebe. Bewusstsein ist kein bloses Geschehen an ihr, der unveränderlich bleibenden, sondern eine Wirkung, welche das reale (im Hintergrunde des Bewusstseins liegende) Wesen der Seele durch sich selber hervorbringt. „Vorstellungen“ sind nicht Kräfte, sondern Producte; es gibt keine „Vorstellungen“, sondern lediglich ein vorstellendes und im Vorstellen sich veränderndes Seelenwesen. Jene zu etwas Selbständigem in der Seele zu machen (die ganze methodische Behandlung Herbart'scher Psychologie beruht bekanntlich auf dieser Voraussetzung), ist eine ebenso unberechtigte Abstraction, wie die der „Seelenvermögen“ es war, an welchen Herbart eine wohlbegründete Kritik geübt hat.

Dies kritische Ergebniss drückten wir früher so aus, dass „das dem Geiste beizulegende Vermögen des Bewusstseins eine ursprüngliche, keineswegs blos per accidens ihm zukommende Eigenschaft sei.“ **) Eben hierin aber könnte für den nächsten Blick ein Widerspruch gefunden werden mit der vorhergehenden Betrachtung, welche uns nöthigte, im Bewusstsein keine ursprüngliche Eigenschaft, sondern nur eine accidentelle Wirkung des Geistes anzunehmen (§. 58). Dennoch können, ja müssen beide Behauptungen nebeneinander bestehen, jene in ihrer kritischen, diese in ihrer allgemein theoretischen Berechtigung. Mit

---

*) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, I, 55, 56.

**) Zur Seelenfrage, S. 23.

ersterem Satze sollte nur das doppelte kritische Ergebniss festgehalten werden: dass (dem Sensualismus zuwider) das Bewusstsein und sein Inhalt nicht Effect sei eines von Aussen in die Seele eindringenden Fremden, sondern selbständiges Erzeugniss derselben; dass aber auch (der Herbart'schen Lehre gegenüber) das Bewusstsein nicht zusammenfliesse aus den Einzelvorstellungen, als selbständigen Elementen, und so nur an der Seele sich bilde, die passiv dazu sich verhält, sondern dass es die eigene That derselben sei. Beide Behauptungen der Kritik werden durch die folgende selbständige Erörterung nur bestätigt werden; aber sie stehen, wie man sieht, nicht in Widerspruch mit dem bereits ermittelten Ergebniss: dass Bewusstsein nichts Unmittelbares und Dauerndes an der Seele, sondern der („accidentelle") Nebenerfolg gewisser anderer Eigenschaften derselben sei, welche wir noch kennen zu lernen haben.

62. Aber auch noch ein Drittes hat sich vorläufig für uns festgestellt. Aus dem Bisherigen ergibt sich, welch ein Widerspruch es wäre, den Zustand der Unbewusstheit, welchen der Geist während seines Sinnenlebens dem grössten Theile nach anheimfällt (§. 48), sofort als directe Verneinung oder Gegensatz des Bewusstseins, als blos dingliche, der Vorstellung unzugängliche Daseinsweise zu fassen. Vielmehr muss angenommen werden, dass alle Zustände und Veränderungen des Geistes, ihrer innern Beschaffenheit nach, ein an sich Vorstellbares seien (was Leibnitz „dunkle Vorstellung" nannte), immer bereit, in bewusstes Vorstellen überzugehen, sobald nur die Bedingungen dazu gegeben sind. Diese Bedingungen, eben die Quelle des Bewusstseins, sind hier noch aufzusuchen.

Damit ist nun vorläufig erklärt, was jener Charakter innerer Vorstellbarkeit eigentlich bedeute, den auch die vorbewussten Zustände und Veränderungen des Geistes an sich tragen, warum wir sie mit Leibnitz dunkele Vorstellungen nennen konnten.

Aus dem übereinstimmenden Verhalten der sämmtlichen organischen Verrichtungen ergab sich uns ihr gemeinsamer Charakter: wir konnten sie nach ihrer thatsächlichen Beschaffenheit nur als „Instincthandlungen der Seele“ bezeichnen. Instinct selbst aber musste begriffen werden als „ein durch apriorisches und eben darum bewusstlos bleibendes Vorstellen geleiteter Trieb“.*) Wo daher nur irgend organische Thätigkeit auftritt, ist dies nicht ohne Mitwirkung eines, natürlich bewusstlos bleibenden, Vorstellungsprocesses möglich.

Was nöthigte uns aber, auch hierbei von einem „Vorstellen“ zu reden, überhaupt etwas dem Charakter des Bewusstseins Analoges hier einzumischen?

Unter Vorstellen und Vorstellungsprocess bezeichneten wir offenbar den Grund derselben Wirkung, welche man sonst nur im eigentlichen Bewusstsein zu finden gewohnt ist. Ausschliesslich dem Bewusstsein legt man gemeinhin die Wirkung bei, dass es innern Zusammenhang, Folgerichtigkeit und zweckmässige Ordnung in die Reihe unserer Vorstellungen und der von ihnen abhängigen Handlungen bringe. Im Bewusstsein, und nur in ihm, sieht man den überwachenden Leiter unsers Lebens, zugleich den einzigen wahren Grund für das, was uns zu „vernünftigen Wesen“ macht.

63. Mit Erstaunen muss man gewahren, dass dem nicht so sei. Vor allem wirklichen Bewusstsein waltet schon in uns ein solcher verborgener Leiter bis auf die frühesten Lebensverrichtungen herab, eine unsere bewusstlosen Triebe begleitende und ordnende Reihe von „Instincten“. Ja, es zeigte sich die weitere merkwürdige Thatsache, dass in dem Masse, als dieser leitende Trieb vorbewusst wirkt, d. h. je weiter er von der Möglichkeit entfernt ist, sich in bewusstes Vorstellen aufzulösen — (letzteres findet statt bei

*) Zur Seelenfrage, §. 19—22, S. 29.

den eigentlich organischen Verrichtungen, welche im normalen Zustande stets bewusstlos bleiben und nur in gewissen Zuständen des Hellsehens sporadisch von Bewusstsein angeleuchtet werden, wodurch sie übrigens den factischen Beweis von ihrer eigenen ursprünglich idealen, „vorstellenden“ Beschaffenheit führen): — desto sicherer und energievoller wirkt solcher Trieb. Dann eben nennen wir ihn Instinct. Je heller dagegen dies Vorstellen in uns vom Bewusstsein durchleuchtet, d. h. zum Denken wird, wodurch wir zugleich seiner innern Gründe und Bedingungen Herr werden, desto mehr knüpft sich (ganz folgerichtig) Zweifel und Irrthum an unsere Fersen. Wir sind von der einen Seite reicher geworden im Bewusstsein aller Möglichkeiten; von der andern haben wir damit die „Unschuld“ des sicher getroffenen, einzig richtigen Zieles verloren.

So alterniren bewusste und unbewusste Vorstellungsacte unablässig in uns und tauschen sich aus. Aber sie sind innerlich nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade des Bewusstseins nach verschieden. Damit bestätigt sich von neuem der schon vielfach beleuchtete Satz: Bewusstsein bringt nichts eigentlich Neues, specifisch Höheres oder Anderes in den Geist hinein; es beleuchtet nur, was in ihm schon vorhanden ist, dessen ihm selber vorausgegebene Zustände und Thätigkeiten.

64. Jener Wechselaustausch entgegengesetzter Zustände im Geiste lässt sich aber noch tiefer verfolgen.

Bekannt und vielerörtert ist die Thatsache der (sogenannten) „Abhängigkeit“ des Geistes von seinen leiblichen Stimmungen und Veränderungen. Wie anderswo gezeigt wurde, muss jener auf dualistischen Prämissen beruhende Ausdruck dahin berichtigt werden, dass er die Abhängigkeit der bewussten Sphäre des Geistes von seinen eigenen unbewussten Zuständen und Veränderungen bedeute. Diese Abhängigkeit ist aber eine so entschiedene und zugleich so durchgreifende, dass auch von dieser Seite her die Auffas-

sung begünstigt wird, das Bewusstsein für etwas Accidentelles am Geiste zu halten, als eine Erscheinung, die nur vorhandene Zustände ins Licht setzt, nicht sie hervorbringt (§. 53).

Ebenso tragen die bewussten Functionen noch einen andern eigenthümlichen Charakter: sie sind entschieden unter allen die kraftverzehrendsten für den Organismus. „Geistige Anstrengungen“ können am wenigsten ununterbrochen ertragen werden, ohne die innere Rechnung des Organismus von Kraftverlust und Kraftersatz aufs Tiefste zu gefährden. Der bewusste Denkprocess „stehet still“; fast gewaltsam macht sich das Bedürfniss der Ruhe geltend, was auch dem Schlafe des Menschen eine besondere Bedeutung gibt. In ihm stellt sein Geistiges sich her von den im Wachen eingelebten Einseitigkeiten des Bewusstseinsprocesses. Unterdess arbeiten die bewusstlos bleibenden Functionen des Organismus ununterbrochen und ohne Ermüdung fort, nicht nur um den eigenen Kraftverlust zu ersetzen, sondern um zugleich noch das Deficit mit zu übernehmen, welches die Bewusstseinsfunctionen ohne eigenen Kraftersatz in die allgemeine Lebensrechnung beständig hineinbringen. Man hat daher richtig und in treffender Bezeichnung den „Geist“ (das Bewusstsein) den Schmarozer des „Leibes“ (der bewusstlosen Functionen) genannt, sofern man den jedenfalls ungenauen Ausdruck sich gestatten will, den Geist identisch mit Bewusstsein zu fassen, da letzteres doch nur als der geringere Theil der Gesammtheit geistiger Zustände sich erwiesen hat.

So ergibt sich schon eine sehr naheliegende Ursache dafür, dass das Bewusstsein eine vorübergehende, wechselnd hervortretende und wieder verschwindende Erscheinung am Geiste bleibe. Die Kraft des Organismus in seinem gegenwärtigen factischen Bestande würde nicht aufs Entfernteste dazu genügen, die Bewusstseinsprocesse sich weiter ausdehnen oder tiefer hinabreichen zu lassen in die verborgenen

Gebiete des Geistes. Kaum doch, dass sie auslangt, um den gewöhnlichen Bewusstseinsgrad in uns zu erhalten, da wo es mit besonderer Intensität ausgebildet wird. Die überwiegend in der Sphäre des Bewusstseins, des Denkens leben, die Forscher, Rechner, Grübler, büssen diese Einseitigkeit, welche sie ihrer Natur abzwingen, fast ausnahmlos mit sehr empfindlichen organischen Schwächlichkeiten oder Mängeln. Der Mensch in seinem factischen Zustande scheint organisch gar nicht dazu auszureichen, um im Genusse denkender Klarheit ununterbrochen zu verharren. Das seinem Organismus Gemässe bleibt ein halb müssiggängerisches Gebahren, mit dämmerndem, nirgends scharf eingreifendem oder hartnäckig festhaltendem Bewusstsein, getheilt zwischen mässigem Begehren und Geniessen, bei welchem das Denken, in unwillkürlicher Form als praktischer Takt oder Uebung, das Richtige treffen lehrt. Das Dolce far niente begabter Naturvölker, die einst berühmte „göttliche Faulheit", bieten den treffendsten Ausdruck für diesen Lebensstandpunkt.

65. Dies die festen Ausgangspunkte, welche die „Anthropologie" jener für die (eigentliche) „Psychologie" ersten Hauptfrage: vom Wesen und vom Grunde des Bewusstseins, zu Grunde gelegt hat.

Es wird darauf ankommen, ob jene Sätze in der folgenden, rein psychologischen Untersuchung ihre Bestätigung finden werden oder nicht. Die Anthropologie wurde durch Thatsachen auf sie geführt, welche nicht in den Bereich des unmittelbaren Bewusstseins fallen; an dieser Stelle haben wir es nur mit dem Inhalte des Bewusstseins zu thun. Und da fragt sich nun eben, ob beide Untersuchungsgebiete sich gegenseitig bestätigen, ob ihre Resultate ohne Zwang sich aneinander schliessen? Wäre dies der Fall, wie wir hoffen im weitern Verfolge des Werks es zeigen zu können: so läge darin eine Begründung unserer Grundansicht von zwei Seiten her, eine Bestätigung derselben aus zweier,

voneinander unabhängiger Zeugen Munde, welche nicht verfehlen könnte, den Eindruck der Wahrheit zu hinterlassen.

66. Um so nothwendiger ist es, bei der Untersuchung über das Wesen des Bewusstseins von allen eingewohnten Meinungen, namentlich den Voraussetzungen der bisherigen Psychologie, sich frei zu erhalten und nur aus frisch ursprünglicher Selbstbeobachtung zu schöpfen. Auch die Sprachbezeichnungen sind sorgfältig darauf anzusehen, ob sie nicht ungenaue oder gar falsche Abstractionen uns unterschieben, indem die meisten, wie weiterhin sich ergeben wird, auf einer Höhe der Reflexion sich gebildet haben, die weit über die hier zu untersuchenden einfachsten Bewusstseinszustände hinausliegt und somit für das Eigenthümliche der letztern gar keine geeigneten Bezeichnungen zu bieten vermag.

So enthält schon der Ausdruck: „Bewusstsein“ einen täuschenden Doppelsinn; er bezeichnet ohne Unterscheidung zwei nicht scharf genug zu sondernde Begriffe: zuerst den Zustand der „Bewusstheit“ überhaupt, den Gegensatz der Bewusstlosigkeit; dann zugleich aber auch das in Zustände der Bewusstheit gerathende reale Wesen, den (bewussten) Geist oder die Seele, welchem man in der vorherbart'schen Psychologie und jetzt zum Theil noch verwirrender den Ausdruck „Ich“ substituirte. Endlich verleitet die schon auf psychologischer Abstraction beruhende substantivische Bezeichnung: „das Bewusstsein“ zu der weitern unwillkürlichen Täuschung, dies Bewusstsein für etwas selber Substantivisches (Substantielles), für einen selbständig bestehenden Zustand zu halten, während es umgekehrt als ein lediglich Accidentielles (Adjectivisches), Eigenschaftliches sich erweist.

K. Fortlage hat das sehr hoch anzuschlagende Verdienst, zum ersten male alle diese Unbestimmtheiten nachgewiesen und an einer Kritik der namhaftesten Psychologien der Gegenwart die daraus entspringenden Irrthümer auf-

gedeckt zu haben. Mit ihm beginnt die erste richtige Fragestellung nach dem Wesen des Bewusstseins. Er hat sie in die Formel zusammengefasst: „dass der Unterschied zwischen bewusstem und bewusstlosem Vorstellungsinhalt nicht ein bloser Gradunterschied der Vorstellungsstärke sei“ (wie Herbart und Benecke behaupteten), „sondern eine durch die Wahrnehmung“ (Bewusstheit) „hinzukommende ganz neue Eigenschaft, welche der Vorstellungsinhalt zu seinen frühern Eigenschaften hinzubekommt und wovon er in seinem frühern Zustande noch schlechterdings nichts an sich hatte.“*) Auch die wichtige Einsicht verdanken wir diesem tief eindringenden Forscher, dass allem Bewusstsein als nächste Ursache ein „Interesse“, eine bestimmte Willensrichtung zu Grunde liege, dass mit Einem Worte Bewusstsein ein „Triebphänomen“ sei.**) Nur dem Ausdrucke vermögen wir uns nicht anzuschliessen, aus Gründen, welche der weitere Verfolg unserer Untersuchung darlegen wird, dass Bewusstsein aus „gehemmtem“ Triebe entstehe.

Hiermit ist die entscheidende Frage eingeleitet: was dies Neue sei, welches im Zustande der Bewusstheit zum (sonstigen) Inhalte des Geistes hinzukommt?

I. Vom Wesen des Bewusstseins.

67. Es ist schon gezeigt worden (§. 55), warum der Begriff des „Bewusstseins“, ganz analog den specifischen

*) K. Fortlage, „System der Psychologie als empirischer Wissenschaft“ (2 Bde., Leipzig 1858), I, 62. Vorher über den fünffachen Sinn des Wortes Bewusstsein: S. 57, vgl. S. 77; über die Frage: ob das Bewusstsein aus einer Summe unendlich vieler unbewusster Vorstellungen zusammenschmelzen könne, S. 60; über die Hypothese eines „latenten Bewusstseins“, S. 62 u. s. w.

**) Fortlage, a. a. O., Bd. I, §. 11, S. 93 fg.

Sinnenempfindungen und Gefühlen, undefinirbar bleiben müsse in dem Sinne, dass man durch keinerlei Beschreibung über ihn belehren, ihn Andern mittheilen oder einflössen könne, sondern dass er nur durch wirkliches Erleben bekannt zu werden vermöge. Deshalb ist er auch noch in dem weitern Sinne „unbeschreiblich“, weil wir sein eigenthümliches, nur ihm selber gleichendes Wesen eben darum nicht direct umschreiben können — denn dafür existirt lediglich ein einziges treffendes Wort —, sondern blos durch gleichnissweise Bezeichnungen eine aufhellende Erklärung dafür zu geben im Stande sind.

Bewusstsein ist das Insich- und Fürsichsein eines realen Wesens (Geistes), und seine Wirkung besteht in der Klarheit, Durchleuchtung der innern Zustände dieses Geistes für ihn selber. Wir können nach analogen Bildern es bezeichnen als innern „Lichtzustand“, als nach Innen gewandtes „Auge“, als die auf sich selbst zurückkehrende „Sehe“ des Geistes u. dgl.

Dass diese Eigenschaft etwas durchaus Ursprüngliches, nicht aus Anderm Ableitbares am Geiste sei, hat bekanntlich J. G. Fichte mit grösstem Nachdrucke urgirt und in den prägnanten Ausdruck zusammengefasst: „Dass das Ich sich selbst setze“, oder, nach einer, wie uns scheint, hier unerlasslichen Verbesserung des Ausdrucks, dass der Geist, eben als solcher, das Bewusstsein aus sich hervorbringe „durch eigene That“; d. h. dass es ein aus ihm selbst entspringendes Ereigniss sei; und der weitere Verfolg wird ergeben, wie treffend dies gesagt worden. Aber auch das scheint uns eine tiefgeschöpfte Bestimmung, wenn er in einer spätern Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1801*), den Ausdruck „Ich“ ganz fallen lassend, das „Wissen“

*) J. G. Fichte's sämmtliche Werke, Bd. II: „Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801“, S. 16 fg., 19, 24 fg.

(Bewusstsein) entstehen lässt aus der völligen Wechseldurchdringung von „Sein“ (Realem, Inhaltlichem, was er dort auch „Materie“ des Wissens nennt) und von „Freiheit“, als absoluter Form des Wissens, deren Bethätigung eben in dem nicht weiter ableitbaren (durch keinerlei mechanisches Causalitätsverhältniss zu erklärenden) Reflexionsacte besteht, der da eben das Bewusstsein hervorbringt. Auch dafür wird sich im Folgenden die rechte Deutung finden. (Man vgl. besonders §. 103.) Wohl wissen wir nämlich, dass Herbart bei Erklärung des Bewusstseins ausdrücklich gegen jeden solchen absoluten Reflexionsact protestirt hat; ohne Zweifel mit Recht, sofern derselbe mit dem Entstehen der vollständigen Ichvorstellung identisch sein soll, welche erst auf einer weit spätern Reflexionsstufe im Bewusstsein auftritt. Mit Unrecht aber insofern, als die Unmöglichkeit sich zeigen wird, das Bewusstsein mit ihm aus dem blosen Zusammenschmelzen einzelner Vorstellungen zu erklären.

68. Aus dem aufgestellten Allgemeinbegriffe des Bewusstseins ergibt sich sogleich eine doppelte Folgerung.

1. Bewusstsein ist Eigenschaft an einem substantiellen Wesen, nichts selber Substantielles. Ebenso wenig bringt es durch sich etwas Reales hervor an diesem Wesen, sondern es tritt nur hinzu und setzt in Klarheit dessen schon vorhandenen dauernden Zustand oder dessen wechselndes Geschehen, welche daher auch bewusstlos bleiben könnten, welche dies waren und die es wieder sein werden.

Diesen entscheidenden Satz hätte man schon aus dem Umstande folgern können, dass es erweislich kein „reines“ Bewusstsein (Ich) gibt, sondern immer nur ein mit bestimmtem Inhalte gefärbtes; eben weil es an sich selbst nur die Beleuchtung der inhaltlichen Zustände und Veränderungen des Geistes ist. So setzt jede (bleibende) Bewusstheit, jedes (wechselnde) Bewusstwerden nothwendig eine dunkle

Region im Geiste voraus; andernfalls gäbe es Nichts zu beleuchten. Und schon hieraus lässt sich die Thatsache erklären, dass in jedem gegebenen Falle die Dunkelregion des Geistes unbestimmbar grösser sei, als die Region seiner Erhellung.

2. Ebenso stellt der Inhalt, welchen das Bewusstsein in Klarheit setzt, unmittelbar durchaus nichts dem Geiste Fremdes oder Aeusserliches dar, sondern nur Zustände des bewusstwerdenden Geistes selbst. Er wird in allen Bewusstseinsvorgängen und Klarheitsgraden zunächst nur seiner eigenen Zustände inne, keiner fremden. Begleitet uns auch im vollbewussten und wachen Zustande ein ununterbrochenes und lebhaftes Bewusstsein eines Andern um uns her: so ergibt sich bei schärferer Erwägung, dass dies kein unmittelbares Wissen sei, sondern das Resultat höchst complicirter Bewusstseinsprocesse, deren Hintergrund und innere Bedingungen, an denen gerade die verborgene Natur des Geistes sich verräth, völlig übersehen werden, wenn man sie als unmittelbare und ursprüngliche auffasst.

69. Das Bewusstsein, als solches (§. 67), bietet keine andern Unterschiede, als die verschiedenen Grade der Klarheit und Deutlichkeit, mit welchen es den im Geiste vorhandenen Inhalt beleuchtet. Es ist an sich selbst blos quantitativer Steigerung oder Abschwächung fähig.

Die nächste Frage ist: was der Grund dieser veränderlichen Quantität sei? Da das Bewusstsein nichts Selbständiges ist, sondern nur ein inneres Licht, welches über ein schon Vorhandenes und unabhängig von ihm Existirendes sich verbreitet: so folgt mit Nothwendigkeit, dass der Grund jener verschiedenen Grade von Helligkeit gleichfalls nicht im Bewusstseinshergange selber, sondern nur in dem ihm vorauszusetzenden Zustande oder Inhalte des Geistes liegen könne.

Wenn zunächst feststeht, dass der Grund des verschiedenen Helligkeitsgrades nicht im Bewusstsein, sondern in

der Dunkelregion des Geistes liege, so kann dieser Grund doch selbst ein sehr verschiedener sein, und die Selbstbeobachtung bietet sogleich dafür mannichfache Beispiele dar, welche insgesammt darin übereinstimmen, dass in ihnen deutlich und offenbar nur das verschiedene reale Verhalten des Geistes es ist — was man unbestimmt genug seine „Leiblichkeit“ nennt —, welches in den verschiedenen Helligkeitsgraden seines Bewusstseins sich ausspricht. Entweder ist der organische Gesammtzustand des Geistes Grund einer gänzlichen Verdunkelung oder Abschwächung des Bewusstseins (Ohnmacht, tiefer Schlaf); oder ein besonderer Schwächezustand des Organismus (Kränklichkeit, Ermattung) ist begleitet von einer analogen Schwäche des Bewusstseins, welches nur in dämmernden, unbestimmten Umrissen den ganzen Vorstellungsinhalt beleuchtet. Oder der Zustand, welchem das Bewusstsein parallel geht, ist selbst noch ein unentwickelter, wie im ersten Kindheitsstadium unsers Lebens, so wird auch hier das Bewusstsein, je mehr es der eigenen Deutlichkeit entbehrt, desto treuer nur der Ausdruck unsers innern Verhaltens sein. In allen diesen Fällen trägt nirgends das Bewusstsein die Ursache oder Schuld der eigenen Schwäche oder der Verworrenheit seines Vorstellens, sondern es ist auch darin nur der Spiegel der ihm zu Grunde liegenden Zustände. (Die anthropologische Deutung dieser Thatsachen ist übrigens schon im Vorhergehenden gegeben worden; s. „Anthropol. Ergebnisse“, §. 76.)

70. Endlich dürfte nachstehende Thatsache einen richtig leitenden Wink für die weitere Untersuchung darbieten. Wir bemerken, dass je entschiedener der Geist seine „Aufmerksamkeit“ auf einen einzelnen Vorstellungsinhalt oder auf einen bestimmten Vorstellungskreis richtet, desto mehr seine andern wirklichen oder möglichen Vorstellungen sich verdunkeln. Zwar wissen wir für jetzt noch nicht im mindesten, was „Aufmerksamkeit“ eigentlich sei und ob aus ihr in letzter Instanz das Bewusstsein erklärt werden könne

(vgl. §. 80); indess erhellt aus jener Thatsache schon soviel, dass der Geist sich selber die Richtung seines Bewusstseins zu geben, ebenso dasselbe zum Verweilen zu nöthigen vermag, und zwar beides offenbar nur für denjenigen Vorstellungsinhalt, zu welchem ein bestimmtes „Interesse“ ihn hinzieht. „Interesse“ aber können wir, wie jeden andern Trieb, nur zu den Willensphänomenen rechnen; und so ergibt sich vorläufig schon das merkwürdige Resultat: dass es eine bestimmte Willensrichtung sei, welche (unwillkürlich oder willkürlich) dem Bewusstsein zunächst seine Richtung gibt, welche sodann quantitativ dessen Helligkeitsgrade steigert und so endlich das in ihm erzeugt, was wir als intensives Verweilen des Bewusstseins, als „Aufmerksamkeit“ bezeichnen müssen.*)

Dass diese Willensrichtung der wahre und einzige Grund der „Aufmerksamkeit“ und alles Dessen sei, was mit ihr verwandt ist, hätte man schon daraus entnehmen können, dass man Mangel derselben, Zerstreutheit des Bewusstseins, Flüchtigkeit der Vorstellungen, sich und Andern als Schuld anrechnet, somit in den Bereich der Zurechnungsfähigkeit hineinzieht. Wie vermöchte man dies, würde man nicht, an jener Wirkung, seines Willens als einer bewusstseinerzeugenden Kraft deutlich und thatsächlich inne; läge daher nicht dunkel die Prämisse im Hintergrunde, dass überhaupt das Bewusstsein nur eine bestimmte Art von Willenserweisung sei?

71. Wie sich dies aber auch verhalten möge; vorläufig erkennt man wenigstens, dass der hier eingeschlagene Gang unserer Untersuchung genau dem Thatsächlichen entspreche. Ebenso ergibt sich schon hier die Möglichkeit, gewisse begleitende Hauptphänomene am Bewusstsein sich verständlich zu deuten. Die verschiedene, zugleich stets

---

*) Vgl. die scharfsinnige Ausführung dieses Satzes bei Fortlage, a. a. O., S. 94 fg.

wechselnde Intensität desselben an Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, ebenso wie es eine gewisse „Enge" des Beobachtungsfeldes nicht überschreiten könne, beides scheint nach Vorstehendem sich von selbst zu erklären und zugleich der innige Zusammenhang dieser Phänomene.

Ist Bewusstsein überhaupt nur der Ausdruck und die Wirkung eines ihm zu Grunde liegenden Triebes (Willens): so ergibt sich von selbst die „Enge", mit der es jedesmal nur ein Begrenztes erleuchtet; es erklärt sich nicht minder die verschieden abgestufte, zugleich in ihren Objecten wechselnde „Aufmerksamkeit" (§. 70), d. h. der verschiedene Grad von Lebhaftigkeit und Klarheit, in welchem das Bewusstsein, je nach dem Wechsel der Objecte und ihres „Interesses" an ihnen, sich auf- und abbewegt. Denn der Grund von allen diesen Erscheinungen, der Trieb, trägt den specifischen Charakter, jedesmal nur auf genau Bestimmtes, mit Ausschluss alles Uebrigen, gerichtet zu sein; jener Grund muss daher auch seiner Folge, dem Bewusstsein, diesen durchaus begrenzten Charakter aufprägen, welchen wir „Enge des Bewusstseins" nennen. Dies Alles richtet sich lediglich nach dem individuellen Verhältnisse des Geistes in seiner Dunkelregion und nach dem eigenthümlich und wechselnd in jedem erregten „Interesse", welches seinen Ausdruck im verschiedenen Grade der Intensität des Bewusstseins findet. Daher neben jener „Enge" auch die verschiedenen Grade von Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen.

Allgemeine Gesetze für das wechselnde Mass jener „Enge" des Bewusstseins und für die verschiedenen Grade seiner Intensität aufzusuchen, scheint hiernach ein unausführbares Unternehmen, auch wenn, nach der schon erwähnten Fiction Herbart'scher Psychologie, die Vorstellungen als selbständige „Kräfte" in der Seele zu hypostasiren und so als wechselseitig sich summirende oder subtrahirende Grössen einer Berechnung zu unterwerfen, es gelingen sollte, dafür

mathematische Formeln zu finden; denn „unanwendbar" für die Erklärung des bestimmten einzelnen Falles werden sie immer bleiben, was die mathematische Psychologie auch ausdrücklich zugesteht, so gewiss dies Alles in wirklicher Erfahrung sich lediglich nach den schlechthin unberechenbaren Verhältnissen des Individuums richtet. Und was dabei nicht zu übersehen bleibt: man hat durch jene Formeln nur den Hergang der Sache etwas genauer beschrieben, ist aber dadurch der Erklärung des Grundes um keinen Schritt näher gerückt, und vermag dies auch nicht auf dem Wege mathematischer Berechnung, welche bekanntlich nur über die allgemeine Form eines Geschehens, nicht über seine innern Ursachen belehrt.

72. Ehe wir zur zweiten Frage uns hinwenden, was der allgemeine Grund des Bewusstseins sei und ob die vorläufig gewonnene Ansicht, es für eine eigenthümliche Willenserweisung zu halten, sich bestätige oder nicht: wird es wohlgethan sein, die aufgestellte Formel über das Wesen des Bewusstseins nach ihrer kritischen Bedeutung ins Auge zu fassen.

„Bewusstsein" ist nichts Ansichseiendes, sondern Eigenschaft oder Wirkung eines Ansichseienden. „Ich" ist nichts Substantielles, sondern Prädicat und Merkmal eines in Bewusstsein sich erfassenden realen Wesens, des „Geistes". Das Bewusstsein endlich erzeugt nicht, sondern es beleuchtet vorhandene Zustände.

Durch vorstehende drei Sätze, das Ergebniss des Bisherigen, glauben wir nun die Grundlage unserer Psychologie hinreichend bezeichnet zu haben. Es gilt zu zeigen, wiefern dies Princip ein neues sei, indem es ebenso abweicht von dem in der Kantisch-Fichte'schen Epoche bis auf Fries hin Geltenden, als es von der Herbart'schen Auffassung sich unterscheidet.

73. Bei Kant und seinen Nachfolgern verschmolz der Begriff des Bewusstseins, des „Ich", so vollständig mit dem

Wesen des Geistes, dass erstere Bezeichnung („Ich“) völlig mit letzterem Begriffe identificirt wurde. Die gesammte Dunkelregion des Geistes wurde übersehen oder miskannt. Das Bewusstsein, das Ich, war aber nicht blos Alles im Geiste; es bewirkte auch Alles in ihm; die von Fries bis ins Einzelne ausgebildete Lehre von den Bewusstseins-„Vermögen“ war nur die nothwendige Folge jener ganzen, einmal eingeleiteten Begriffsverwechselung. Und so sehr wurzelte dies Vorurtheil ein in der Wissenschaftssprache und in der Ausdrucksweise der Gebildeten, so sehr hielt man Geist und Ich für gleichbedeutende und völlig sich deckende Begriffe, dass die Worte: „Seele“, „Geist“ aus der Sprache sich zurückzogen und jener andern vermeintlich adäquateren Bezeichnung Platz machten. Wir haben die tiefreichenden Wirkungen dieses Uebersehens, welche noch bis zur Stunde fortdauern, hinreichend beleuchtet in der „Anthropologie“ und „Seelenfrage“. In ihm liegt der eigentliche letzte Grund selbst von Lotze's dualistischem Spiritualismus.

Aber auch nach entgegengesetzter Seite hin haben sie nicht weniger verderblich gewirkt. Wird der Satz, dass die Seele nichts Anderes denn Bewusstsein sei, für ein unbestreitbares Axiom gehalten, und wird man nun inne, wie widersprechend es sei, ein solches, stetem Wechsel, ja innerer Verdunkelung unterworfenes Phänomen zu denken, ohne eine reale Substanz, die es trägt und an welcher es vorgeht: so ist es leicht und sogar consequent, zur Folgerung überzugehen (es ist die Behauptung materialistischer Lehre), dass eine „Seele“ als besonderes (reales) Wesen eben gar nicht existire, dass Bewusstsein, gleich den andern wechselnden Phänomenen am Menschen, nur der Effect des einzig unableugbar Reellen, des Organismus, des leiblichen Lebens sei. Und wenn auch die Ungereimtheit der letztern Folgerung aufzudecken ohne sonderliche Mühe gelingt: so ist doch zuzugeben, dass ihr Ausgangspunkt, dem spiri-

tualistischen Begriffe eines substanzlosen Ich gegenüber, ein berechtigter sei. Nach beiden Seiten hin wird die Quelle dieser Irrthümer abgeschnitten durch die einfache Berichtigung: dass Bewusstsein, „Ich", Eigenschaft (eigentlicher noch Erzeugniss) des Geistes, nicht der Geist selber sei.

74. Mit Herbart begann ein Umschwung und eine neue Bewegung in den festgewordenen Vorurtheilen bisheriger Psychologie, und dies kritische Ergebniss erwirbt ihm das Recht, als einer der ersten und verdienstvollsten Neubegründer der Psychologie bezeichnet zu werden.

Aber seine Reform möchte nur eine halbe, unvollständige geblieben sein. Herbart stellte den Begriff der realen Seele wieder her, ein zunächst unscheinbar auftretender, in seinen Folgen aber unendlich wichtiger Fortschritt. Doch an eine mangelhafte, in den abstractesten Kategorien bereits sich abschliessende Metaphysik gefesselt, konnte er auch die Seele nur in abstractester Weise als einfache, zugleich schlechthin einfach bleibende Position fassen. Die Veränderungen, welche im Bewusstsein sich ereignen, dürfen ihrer Einfachheit und ihrem Einfachbleiben schlechthin Nichts anhaben; und so fordert es allerdings die Consequenz jenes abstracten Seelenbegriffs. Die Vorstellungen wechseln an der einfachen Seele; sie selbst ist bei diesem Wechsel unbetheiligt, sonst bliebe sie nicht mehr einfach.

Damit löst das Bewusstsein sich gleichsam ab von der Seele; es ist ein Vorgang an ihr, nicht in ihr, noch weniger durch sie bewirkt: daher auch die höchst charakteristische Behauptung Herbart's, dass wir durch den gesammten Inhalt ihrer Vorstellungen von ihrem eigenen Ansich Nichts erfahren, keinen Blick in ihr Inneres thun können. Ja, schärfer erwogen, geht es ihr selbst nicht anders in Bezug auf sich selber; auch sie verharrt in innerer Dunkelheit über sich, weil der Wechsel ihrer Vorstellungen auf keinen Wechsel in ihr selbst deuten darf, der

ja ihre unveränderliche Einfachheit gefährden würde. Dass hierin der gewaltsamste Widerspruch gegen die gewisseste Thatsache unsers Selbstbewusstseins liege, bedarf keines Beweises. Dennoch wurde er unvermeidlich, da man die durch eine falsche metaphysische Prämisse geforderte Einfachheit des Seelenwesens um jeden Preis retten musste.

Für das solchergestalt von der Seele abgelöste Bewusstsein bedurfte es daher bei Herbart eines neuen Princips der Erklärung. Es besteht in der schon früher erwähnten Hypothese von den „Vorstellungen", als einfachen Elementen, welche theils durch „Verschmelzung", theils durch „Complication" gegeneinander zu „Kräften" werden, um entweder, sofern sie nach ihrem Inhalte vereinbar sind, gegenseitig in Eine Vorstellung zu verschmelzen, oder, sofern entgegengesetzt, durch „Hemmung" sich wechselseitig zu verdunkeln oder aus der Verdunkelung „aufzustreben", aus welchen zusammengesetzten Vorgängen das Bewusstsein als Gesammtzustand resultiren soll.

Wir haben willigst anerkannt, was nach der Consequenz der einmal zu Grunde gelegten Principien zu diesen Fictionen nöthigte, welche dem thatsächlichen Charakter des Bewusstseins völlig fremd sind (§. 61). Ob sie ausserdem genügen, um die besonderen Bewusstseinsphänomene, die Unterschiede von Erkennen, Gefühl und Willen, zu erklären, darüber wird später zu verhandeln sein.

75. Dagegen ist ein anderer sehr bedeutender Satz der Herbart'schen Psychologie hier zu erwähnen und nach dem von uns vertretenen Principe zu würdigen. Bekanntlich ist die Grundprämisse derselben die Behauptung, dass die Vorstellungen auch bei gehemmtem (verdunkeltem) Zustande in der Seele fortdauern, um eben dadurch bei gebotener Gelegenheit, wenn die Hemmung schwindet, in das Bewusstsein zurückkehren zu können. So tritt Herbart in dem bekannten Streite zwischen Locke'scher und Leibnitz'scher Psychologie, ob es dunkle (bewusstlose) Vorstellungen gebe,

was Locke leugnete, welchem „Vorstellungen haben und sich derselben bewusst sein identisch war", Leibnitz aber bejahte, entschieden auf des Letztern Seite; doch er erklärt diesen Begriff bestimmter. „Dunkle" Vorstellungen sind durch Hemmung unter die Schwelle des Bewusstseins herabgesunkene, die sich jedoch wieder emporarbeiten können.

Das Richtige dieser ganzen Ansicht beruht für uns auf dem unbestreitbaren Satze, dass in einem realen Wesen ein bestimmtes Geschehen, ein Ereigniss in der Reihe seiner Veränderungen, in seiner Nachwirkung für dasselbe nicht aufgehoben werden kann. Es ist ein unvertilgbares Element im ganzen Contexte seines Wesens geworden und wirkt als ein (wenn auch noch so schwach) Mitbedingendes auf alle nachfolgenden Veränderungen ein. So geht auch im Geist Nichts eigentlich verloren; er büsst Nichts ein vom aufgespeicherten Vorrathe seines Innern, und da ihm zugleich die bewusstseinerzeugende Kraft beiwohnt, so kann sein ganzer Inhalt von dieser ergriffen und erhellt werden; d. h. jedes Element im Geiste ist zugleich ein vorstellbares. Dies lässt wieder einen doppelten Fall unterscheiden: jedes dieser Elemente kann entweder zum erstenmale ins Bewusstsein erhoben, oder wenn es aus demselben entschwunden, wieder von ihm erhellt (in „Erinnerung" gebracht) werden. Dies, und dies allein, bedeutet die „Vorstellbarkeit" derselben.

Uebereilt wäre es aber, diese nur vorstell- oder erinnerbaren Elemente schon „Vorstellungen" zu nennen, als wenn „vorgestellt zu werden" ihre specifische Eigenschaft oder ihr eigenes Werk wäre, nicht vielmehr das Werk des Geistes, dessen Elemente oder Zustände sie sind, während sie zunächst in die Dunkelregion desselben fallen.

Willkürlich und unbegründet ist daher die weiter darauf gebaute Folgerung: dass in der „Hemmung" der einzelnen Vorstellungen untereinander der wahre und der

einzige Grund ihrer Verdunkelung liege. Dies würde auf die Annahme führen, dass jedes Element für sich im Geiste mit dem Vermögen der Selbsterleuchtung (der Bewusstseins- oder Vorstellungserzeugung) begabt sei, sodass das Bewusstsein eigentlich aus unzähligen selbständigen Bewusstseinspunkten zusammenflösse; eine Annahme, zu deren Gunsten nicht die geringste psychologische Thatsache spricht, gegen welche vielmehr die Einheit unsers Bewusstseins aufs Allerentschiedenste Protest einlegt.

Für entschieden falsch daher und widersprechend müssen wir den bekannten Satz Herbart'scher Psychologie erklären: „dass durch die Hemmung nur das Vorstellen vernichtet sei, die Vorstellung selbst aber bleibe.“ Diese Behauptung kann nur dadurch einen haltbaren Sinn gewinnen, wenn man sie nach unsern Prämissen berichtigt. Eine nicht mehr vorgestellte Vorstellung ist als Vorstellung allerdings aufs Vollständigste „vernichtet“, als realer Zustand aber kann sie fortdauern in der Dunkelregion des Geistes und kann daher unter gegebener Veranlassung vom Bewusstsein wieder erhellt werden. Aber die Veranlassung dazu, wieder zur „Vorstellung“ zu werden, liegt nicht, wie Herbart behauptet, in ihr selber, so gewiss sie gar nicht mehr Vorstellung ist, sondern im Geiste, der einen früher zum Bewusstsein erhobenen Zustand stets von neuem zu erleuchten vermag. Diese Berichtigung scheint uns keine unwesentliche oder beiläufige; sie hebt das ganze Fundament Herbart'scher Psychologie auf. Sie zeigt, wie diese Lehre das eigentlich Wirkende in den Bewusstseinsvorgängen an eine falsche Stelle verlegt, in die „Vorstellungen“, welche doch für sich gar Nichts sind, als die vorübergehende Beleuchtung realer Zustände im Geiste, die dieser selbst bewirkt. Daraus folgt aber ferner, dass nicht diese sich „hemmen“, dadurch im Klarheitsgrade sich verändern und verdunkeln können — denn diese sind gar nichts Selbständiges —, sondern dass der Geist es sei, der (nach weiter

unten anzuführenden Gesetzen und Ursachen) seine realen Zustände mit dem wechselnden Lichte seines Bewusstseins beleuchtet.

Dennoch erklärt unsere Kritik ebenso vollständig, wie Herbart, indem er die Lehre von den Seelenvermögen verwarf und gleicherweise den Begriff des „reinen Ich" beseitigte, nach welchem Seele und Bewusstsein identisch erscheinen — in welchen beiden Punkten er völlig in seinem Rechte war —, zunächst zu jener Fiction sich bequemen musste, von „Vorstellungen" als realen Elementen zu sprechen, die in Wechselwirkung mit einander zu „Kräften" werden können. Dass ihnen etwas Reales (Objectives) zu Grunde liegt, eben in der Dunkelregion des Geistes, ist gerade das Richtige dieser Theorie, wodurch wir sie — von dieser Seite her — als den Vorläufer der unserigen bezeichnen können.

II. Vom Grunde des Bewusstseins.

76. Aus allem bisher Erörterten hat sich das zunächst unscheinbare, in seinen Folgen aber wichtige Resultat ergeben, dass der Grund des Bewusstseins nirgends anderswo als im Wesen des Geistes gesucht werden könne. Die Dunkelregion des Geistes ist auch die Quelle seines Bewusstseins. Ebenso heisst, zufolge des Bisherigen, „Bewusstsein haben": jene innere Helligkeit erzeugen, welche die eigenen Zustände, als eigene, beleuchtet.

Damit setzt „Bewusstsein" in dem Wesen, welches dessen theilhaftig, als weitere Bedingung eine stete innere Erregbarkeit voraus, welche die eigenen Zustände und Veränderungen aufmerkend begleitet. Die nächste Quelle des Bewusstseins daher ist die Richtung der Aufmerksamkeit auf ein inneres Ereigniss, und die unmittelbare Wirkung davon ist jenes erleuchtende Innewerden desselben, für welches uns eben nur die Bezeichnung „Bewusstsein" zu Gebote steht.

Die Frage nach dem (tiefer liegenden) Grunde des Bewusstseins hat sich hiernach schärfer begrenzt. Sie fällt zusammen mit der andern: welches der Grund der Aufmerksamkeit sei, die der Geist auf einen bestimmten Punkt im ganzen Umfange seiner Dunkelregion richtet, um gerade diesen, mit Ausschluss der übrigen, ins „Bewusstsein" zu fassen?

Um die weitern Bedingungen zu verstehen, welche diese Frage enthält, müssen wir uns erinnern, dass der Geist ein instinctbehaftetes Triebwesen sei (§. 14 fg.), das eben im Bewusstseinsprocesse den Inhalt jener „apriorischen" Triebe und Instincte vor sich auslegt und damit zum freibewussten Besitze derselben sich erhebt. Die allgemeine Wahrheit dieses Satzes ist im Vorhergehenden begründet. Die durchgreifende Bestätigung hat das Folgende zu übernehmen, durch Nachweisung des Bewusstseinsprocesses im Einzelnen. —

„Aufmerksamkeit" aber setzt Trieb voraus und ist nur Ausdruck eines solchen (§. 70); und zwar in der bestimmtern Weise, dass im Zustande der Aufmerksamkeit die Willensrichtung auf einen Gegenstand, welche jedem Aufmerksamwerden ursprünglich zu Grunde liegt, vollständig in die Form des Bewusstseins sich verwandelt, d. h. theoretisch wird und damit aufhört, blos dunkler Trieb zu sein. Dies bestätigt sich dadurch, indem weiterhin der charakteristische Umstand sich ergeben wird, dass alle Trieb- und Begehrungszustände als solche niemals völlig in Bewusstsein sich verwandeln, und eben darum die Form des Triebes, des unwillkürlich Antreibenden behalten, während weiter daraus folgt — was auch durchgreifend die Erfahrung bewährt —, dass das Grundheilmittel gegen die unwillkürliche Macht der Triebe und Affecte eben darin bestehe, die betrachtende „Aufmerksamkeit" auf sie zu richten, d. h. ihren Inhalt in die Form theoretischen Bewusstseins zu erheben. Bewusstsein und Trieb lösen sich gegenseitig

aus; d. h. soweit der Trieb in Bewusstsein umgesetzt wird, hört er auf als Trieb („unwillkürlich“) zu wirken: ein psychologisches Gesetz von den reichsten Folgen!

Abgesehen indess von diesen Besonderheiten, folgt aus dem Vorhergehenden unmittelbar: dass, so gewiss kein Bewusstseinsact ohne „Aufmerksamkeit“, diese aber nur als Ausdruck eines Triebes zu denken, der allgemeine Grund des Bewusstseins die Erregbarkeit von Trieben im Geiste überhaupt, die Richtung eines bestimmten Triebes dagegen der Grund eines bestimmten Bewusstseins sei.

77. Einen abstract-allgemeinen, d. h. unbestimmten Trieb kann es jedoch nicht geben. Jeder Trieb ist ein durchaus entschiedener und damit genau umgrenzter; denn er beruht auf einem ebenso bestimmten (innerlich entschiedenen) Ergänzungsbedürfniss und ist gerichtet auf ein genau ihm Entsprechendes, dessen Erreichung dem Triebe genugthut, ihn befriedigt. Wir haben es deshalb ganz allgemein als ein „Gut“ bezeichnet. (Vgl. §. 62 fg.)

Dies erklärt tiefer die Entstehung dessen, was wir vorher „Aufmerksamkeit“ nannten (§. 70). Sie setzt die Erregtheit eines Triebes voraus, begleitet von der schon eingetretenen Beziehung auf das ihm entsprechende Gut, auf welches eben damit die Aufmerksamkeit „sich richten“ kann. (Was weiter dafür im Wesen des Triebes vorauszusetzen ist, wird aus dem folgenden §. 78 erhellen.)

Somit zeigt sich das, woraus wir vorläufig schon die jedesmalige „Enge“ des Bewusstseins herleiteten (§. 70—71), hier vielmehr als der allgemeine Charakter des Bewusstseins. Jedes Bewusstsein, so gewiss es in einem erregten Triebe seinen ersten Ursprung findet, kann nur, wie dieser, ein inhaltlich begrenztes sein, neben welchem der Geist noch ein unbestimmt Vieles, für jetzt bewusstlos Bleibendes besitzt, weil es gerade jetzt an der Erregung des Triebes für dasselbe gebricht.

78. Trieb beruht auf Ergänzungsbedürfniss durch ein bestimmtes Gut (§. 77). Daraus ergibt sich für diesen Begriff eine neue wichtige Bestimmung.

Der Trieb in jeglicher Gestalt, so gewiss er auf ein Ergänzendes ausser ihm gerichtet ist, muss dessen Inhalt in apriorischem Vorbilde, in innerer Spürung schon besitzen. (Trieb ist zugleich schon „dunkles Vorstellen", §. 63.) Ohne diesen idealen Parallelismus zwischen Trieb und Gut bliebe unerklärlich, wie jener unter dem mannichfach Dargebotenen zutreffend zu wählen und das richtig Ergänzende sich anzueignen vermöge. Dies bezeichneten wir bereits als das „Apriorische" alles Trieblebens, ebenso sehr im Organischen, wie im höhern Gebiete des Geistes. Beide sind in eine harmonische, dem System ihrer Triebe entsprechende Objectivität hineingestellt; sie besitzen schon ursprünglicher (apriorischer) Weise in idealer Anlage, was der Wechselverkehr mit der Welt, im wirklichen Leben und Bewusstsein, ihnen entgegenbringt. Dies die tieferliegende Grundvoraussetzung, ohne welche jenes ganze Verhältniss der letzten Begründung entbehren würde.

Auf diesen tiefern Grund muss man auch zurückgehen, um begreiflich zu finden, wie der Trieb, Wille (eigentliches) Bewusstsein zu erzeugen vermöge. Schon in der Unbewusstheit jener Anlagen hat der Trieb eine ideale, dem Bewusstsein verwandte Beschaffenheit; es schlummert bereits als ein erregsamer Funke im Triebe und wird erweckt, sobald dieser mit dem rechten Ergänzenden zusammentrifft. Jene dunkle Spürung des Triebes wird erhellt, sobald und weil sie das Ergänzende getroffen hat, d. h. der dadurch gesteigerte Trieb entbrennt zum „Bewusstsein" dieses Verhältnisses zu seinem Ergänzenden. Solches Bewusstsein ist daher ebenso Erkenntnissact, als Gefühlsact; und so wird schon hier ein Hauptsatz unserer Theorie angebahnt: dass kein Erkennen ohne begleitendes Gefühl sei.

Ausserdem aber wird im Folgenden noch näher an dem

Einzelnen zu begründen sein, was wir soeben im Allgemeinen behaupteten: dass nämlich das Bewusstsein in seinen Ausgangs- und Entstehungspunkten nichts Anderes sei, als das Innewerden des Geistes von dem Verhältniss, in welches ein in ihm liegender Trieb (eine ideale Anlage) zu einem ergänzenden Objectiven ausser ihm gerathen ist.

79. Und hier ist endlich der Ort, einen Einwand zu beantworten, der vielleicht schon lange unserer bisherigen Darstellung entgegengehalten wurde. Er dient aufs Eigentlichste, unsere Meinung noch vollständiger darzulegen.

Wenn als unmittelbarer Entstehungsgrund des Bewusstseins im Geiste die „Aufmerksamkeit“ bezeichnet wurde (§. 70): so könnte man mit Recht einwenden, dass die Möglichkeit eines solchen Aufmerkens schon Bewusstsein voraussetze oder selbst Bewusstseinsfähigkeit sei. Bewusstsein in letzter Instanz aus „Aufmerksamkeit“ zu erklären wäre daher eine blose Tautologie oder wenigstens hätte man dabei das unmittelbar Veranlassende mit dem bleibenden Grunde verwechselt. Diese Einrede drückt jedoch so sehr unsern eigenen Sinn aus, dass wir sie unmittelbar hier geltend machen dürfen. Schon nach unserer bisherigen Darstellung (§. 76) ist „Aufmerksamkeit“ nichts Ursprüngliches oder Selbständiges, sondern lediglich Ausdruck eines Triebes, der „aufmerkend“ nur auf dasjenige sich zu richten vermag, was er in dunkelm Vorbilde schon besitzt. So liegt in demjenigen, was wir „Richtung der Aufmerksamkeit“ nannten, nur die nächste oder veranlassende Bedingung des einzelnen Bewusstseinsactes, nicht aber der allgemeine Grund des Bewusstseins überhaupt oder, wie es soeben bezeichnet wurde, der Bewusstseinsfähigkeit des Geistes. Dieser allgemeine Grund kann allein in der apriorischen Beschaffenheit der Triebe gefunden werden, die als ideale Anlagen der Gesammtheit des Objectiven zubereitet

sind, sodass „Bewusstsein", wo es hervortritt, eben nur der Ausdruck des verwirklichten Verhältnisses („Einverständnisses") zwischen Geist und Objectivität ist (§. 78), welches als ursprüngliche Möglichkeit im Wesen des Geistes präformirt liegt, indem dies Wesen eben apriorischer Weise oder der Anlage nach dem Wesen des Objectiven zugebildet ist.

Hiermit hat aber zugleich der letzte der Psychologie erreichbare Erklärungsgrund des Bewusstseins sich ergeben. Dieser Umstand ist für die folgende Untersuchung nicht zu übersehen; denn er gibt der Psychologie ihre bestimmte Begrenzung und ihren festen unüberschreitbaren Ausgangspunkt.

80. Es versteht sich indess von selbst und ist ausdrücklich schon erinnert worden, dass das neue psychologische Princip, wie es im Vorigen aufgestellt und in seiner Allgemeinheit begründet ist, vollständig erst sich bewähren könne am Inhalte des ganzen folgenden Werkes, sofern durch einen erschöpfenden Inductionsbeweis die Erklärung der einzelnen Bewusstseinsvorgänge und Bewusstseinsunterschiede aus ihm wirklich gelingt.

Wohl aber dürfen wir hoffen, ein gewisses Zutrauen für dasselbe zu erwecken, wenn wir in einer Uebersicht der psychologischen Hauptprobleme einen vorläufigen Begriff davon geben, welche neue Gesichtspunkte zu ihrer Lösung von hier aus sich darbieten.

Der Hauptsatz, in welchem sich das Eigenthümliche unserer Auffassung concentrirt, ist so ausgedrückt worden: Das Bewusstsein beleuchtet nur vorhandene Zustände oder Thätigkeiten des realen Geistes; es bringt sie nicht hervor (§. 68 fg.). Dieser Satz, in seiner allgemeinen Fassung, wie es zunächst scheinen könnte, ohne augenfällige Wichtigkeit, enthält dennoch in seinen abgeleiteten Folgerungen die entscheidendsten Wahrheiten. Und wenn zu allen Zeiten ein inneres Zeugniss der Wahrheit für ein

neues Erklärungsprincip darin gefunden wurde, falls von ihm aus verwickelte Probleme leicht und einfach sich lösen: so darf für das unserige vielleicht dieser Vorzug in Anspruch genommen werden.

81. Zunächst wird durch diesen Begriff des Bewusstseins auf die Cardinalfrage aller Psychologie: vom Grunde der Einheit des Subjectiven und des Objectiven, ein völlig neues Licht geworfen. Bisher wurde dies Problem durchaus nur aus dem Gesichtspunkte gefasst: wie der Parallelismus zwischen dem Bewusstsein, als dem Subjectiven einerseits, und einem ihm gegenüberstehenden, von ihm unabhängigen Objectiven andererseits, möglich sei? Völlig ausser Acht gelassen wurde dabei, dass dies selbst ein sehr abgeleitetes und mittelbares Verhältniss sei; dass die wahre und einzig mögliche Einheit des Subjectiven und Objectiven nur innerhalb des Geistes selber fallen könne, d. h. desjenigen Factor, den man gewöhnlich als den blos subjectiven bezeichnet. Wie aber die tiefere Erwägung es lehrt, ist der Geist selber diese Einheit, indem er als reales Wesen den objectiven, als seiner bewusst werdend den subjectiven Moment jener Einheit bildet. Denn indem er in innerer Untrennbarkeit ebenso das Sichbeleuchtende, wie von sich Beleuchtete ist, hat er unmittelbar kein anderes Objectives als Sich Selbst, so gewiss er **zunächst** gar keines Andern, nur seiner selbst bewusst werden kann, so gewiss überhaupt jedes Wissen von einem Andern für ihn nur ein mittelbares ist.

Uebrigens sind nicht wir es, welche diesen entscheidenden Satz zuerst behaupten; man hätte ihn schon aus Leibnitz sich gewinnen können, in dessen Begriff der Monade er als unabweisliche Consequenz liegt. Aufs Bestimmteste ist er durch J. G. Fichte begründet worden, in der Nachweisung: dass das „Ich“ oder, wie er später sich ausdrückte, das „Wissen“ schlechthin in sich selber ruhe und seinen Blick nur auf Sich gerichtet habe. Unsere ganze Theorie vom

Bewusstsein ist nur die vollständige Durchführung dieses Satzes.

Wird dagegen dieser vorbewusste, weil das Bewusstsein erst erzeugende Hergang im Geiste, übersehen, substituirt man ihm sofort das abgeleitete Verhältniss des nun schon bewussten Geistes zu einem Andern ausser ihm, in welchem man allein das Objective zu sehen glaubt; soll dennoch dabei der einzig richtige und allein zulässige Fundamentalbegriff des Bewusstseins nicht aufgegeben werden, dass es das Reale (Objective), eben also wie es ist, in sich abbilde (beleuchte), mit Einem Worte, dass es Bildwesen sei: so entsteht nunmehr die eigenthümliche und wie die Geschichte der Psychologie gezeigt hat, auf diesem Wege unlösbare Schwierigkeit, jene Kluft zwischen dem Subjectiven und dem (mittelbar) Objectiven zu überbrücken, welche man unbedachterweise hier aufgerissen hat. Wie kann das Bewusstsein Bild desjenigen werden, welches seinem eigenen Wesen fremd, ein Anderes, ihm Gegenüberstehendes ist?

Die ersten und rohesten Versuche, einen solchen Parallelismus nothdürftig zu begründen, bestanden einestheils in der sensualistischen Auskunft, dass die Aussendinge Eindrücke machen auf die Sinne und so ein „Bild" ihrer Beschaffenheit dem Bewusstsein einverleiben; andererseits in der metaphysischen, auf der Idee eines allgemeinen Harmonismus beruhenden Hypothese: dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, dass somit ein dem Wesen der Dinge Entsprechendes im Geiste anzunehmen sei, um ein Erkennen derselben möglich zu machen.

82. Beide Erklärungsversuche mussten, einer schärfern Prüfung unterworfen, sich unstichhaltig zeigen; und es blieb, als einzige Consequenz aus den einmal gegebenen Voraussetzungen, nur das Resultat eines subjectiven Idealismus übrig, welches Kant in den treffenden und berühmten Worten zusammenfasste: dass die Erkenntniss sich nicht nach

der Beschaffenheit der Gegenstände richten könne, sondern umgekehrt die erkannten Gegenstände von der Beschaffenheit unserer Erkenntniss abhängig seien.*) Dies Ergebniss hat Kant auf das Energievollste durchgeführt: das Bewusstsein ist nur von subjectiver Beschaffenheit; es erkennt Nichts vom (objectiven) Wesen der Dinge, weil es unmittelbar nur von Sich weiss.

Damit ist aber zugleich jener Fundamentalbegriff des Bewusstseins (§. 80) von Grund aus verändert; es ist kein Bildwesen, beleuchtend die eigenen Zustände des (realen) Geistes; es trägt nach Aussen hin, zufolge apriori in ihm vorhandener Gesetze, auf die ihm erscheinenden „Dinge an sich" eigenthümliche, aber lediglich subjectiv gültige Anschauungs- und Denkformen über. Damit ist der Geist selber ein durch und durch Subjectives geworden; denn als weitere Folgerung reihte sich das falsche Axiom an, dass „Geist" und „Bewusstsein" („Ich") völlig gleiche und sich deckende Begriffe seien; sodass kein Mittel blieb, im Geiste selbst eine Stätte für das nunmehr völlig ihm verloren gegangene Objective auszufinden.

83. So steht es eigentlich noch bis zur Stunde um die Lösung des Erkenntnissproblems. Man hat das Ergebniss der Kantischen Theorie, seinen Subjectivismus zwar überschritten; aber die eigentliche Prämisse desselben, das *πρῶτον ψεῦδος*, welches ihm zu Grunde liegt, und aus welchem er, wie aus einer geheim fliessenden Quelle, stets wieder entstehen kann, ja entstehen muss, hat man nicht berichtigt. Es ist der folgenreiche Irrthum, Geist und Bewusstsein unterschiedlos in einander fallen zu lassen. Hiermit tritt unvermeidlicherweise das Objective, als ein Aeusserliches, dem Geiste, als dem nur Subjectiven, gegenüber.

Völlig anders gestaltet sich dies Verhältniss, sobald man

---

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. xvi. (Werke, II, 670. Ausgabe von Rosenkranz.)

sich überzeugt, dass im Geiste, als realem Wesen, die ursprüngliche Einheit beider liege. Das Hervortreten ihres Gegensatzes ist identisch mit der Entstehung des Bewusstseins überhaupt, welches beides nur innerhalb des Geistes fallen kann, indem er aus seinen blos realen (objectiven) Zuständen zum Abbilde derselben, damit also ins Subject-objective, sich erhebt. In diesem Selbsterhebungsacte (im „sichselbstsetzenden Ich", wie Fichte es bezeichnete) lässt der Geist jenen Gegensatz ebenso unaufhörlich entstehen, wie er selbst die ruhende Einheit desselben bleibt. Dies ist zugleich, um es beiläufig zu bemerken, das eigentliche und bleibende Ergebniss von Fichte's Lehre, welches seinen glücklichsten Ausdruck unsers Erachtens in der Wendung seiner spätern Darstellungen der Wissenschaftslehre (von 1801 an) gefunden hat: dass das „Wissen" (Bewusstsein) seinen ersten Elementen nach nichts Anderes sei, als die innigste Verschmelzung von „Sein" (Realität, analog dem, was wir die Dunkelregion des Geistes nannten) und von „Freiheit", im absoluten Reflexionsacte, durch welchen das „Sein" auf sich zurücksieht, und so Sichselbst und nur Sichselbst zu seinem ursprünglichen und bleibenden Objecte behält.

Was hier noch fehlt und was weiter hinzuzufügen wäre, verkennen wir nicht. Es ist der gleichfalls unentbehrliche Begriff eines vermittelten und wechselnden Objectiven. Zwei Fragen sind nämlich wohl zu unterscheiden, deren Verwechselung alle die bisherigen Unzulänglichkeiten des Sensualismus einerseits, des Subjectivismus anderntheils ausgeboren hat. Zuerst: was die ursprüngliche Entstehung der Einheit, wie des Gegensatzes von Subject und Object sei? Diese Frage fällt zusammen, wie wir zeigten, mit der nach der Entstehung des Bewusstseins überhaupt.

Die zweite Frage betrifft einen ganz andern Punkt: auf welcher Stufe der Bewusstseinsentwickelung dem nun schon bewusstgewordenen Geiste zuerst ein äusserlich Objectives

gegenübertrete, und wie in diesem abgeleiteten Verhältnisse jenes erste und ursprüngliche ebenso sich wiederhole, als doch auch sich entwickele und erweitere. Beide Fragen sind an sehr verschiedenen Stellen zu beantworten, indem die Entstehung eines mittelbaren Objects für das Bewusstsein durch weite Zwischenstufen von seinem ersten Ausgangspunkte getrennt ist.

84. Nicht minder erhält durch diese genauere Unterscheidung des Geistes von seinem Bewusstsein der Begriff des Apriorischen eine veränderte Bedeutung und einen theils weitern, theils tiefer reichenden Umfang. Wir bezeichnen die Hauptpunkte dieser Frage in derselben Reihenfolge, wie Kant sie behandelte, indem er zuerst die „Apriorität" der Raum- und Zeitanschauung erwies und von da zum gleichen Beweise in Betreff der „Kategorien" und „Ideen" fortging.

Ausdehnung und Dauer sind die ursprünglichsten, vom Wesen alles Realen, somit auch des Geistes, unabtrennlichen Wirkungen seiner Existenz. Diesen objectiven Ursprung derselben und damit ihre Universalität hat die Metaphysik zu zeigen. Für den gegenwärtigen Zusammenhang dürfen wir uns auf die „Anthropologischen Ergebnisse" (§. 14 fg.) berufen.

Deshalb sind beide aber auch für das Bewusstsein des Geistes von sich selbst schlechthin unabstrahirbare Vorstellungen. „Ausdehnungs-" und „Dauergefühl" (so nennen wir die ersten Keimpunkte der eigentlichen Raum- und Zeitanschauung) sind eben darum auch subjectiver Weise schlechthin unabtrennlich von unserm Bewusstsein, weil sie schlechthin unabtrennlich von unserer Realexistenz sind. Dieser Beweis liegt der Psychologie ob. Aus gleichem Grunde gehen sie im Bewusstsein allem Wahrnehmen und seinem empirischen Gehalte bedingend voran, weil alles dergleichen nur mittels ihrer und erst durch sie hindurch wahrgenommen werden kann. Gar füglich kann man

sie daher ursprüngliche Bewusstseinsbedingungen, oder da sie noch keinen besondern Gehalt bieten, unabstrahirbare Bewusstseinsformen nennen. Von allen diesen psychologischen Bestimmungen später.

Ganz dasselbe meinte und erwies nun Kant in seiner Lehre von der „Apriorität" der Zeit- und Raumanschauung, obgleich er, schärfer erwogen, zugleich noch nicht das Recht hatte, jene ersten, dunkeln Bewusstseinsregungen des Ausdehnungs- und Dauergefühles schon „Anschauungen" zu nennen, noch weniger beide hier schon als „unendliche gegebene Grössen" zu bezeichnen *), welches Alles erst entwickeltern Stufen des Bewusstseins angehört.

Grösser jedoch und folgenreicher wurde dabei ein anderes Uebersehen Kant's; und dies allein war es, was seinem Idealismus und Apriorismus die lediglich subjective Wendung gab. Indem er den tiefer liegenden, objectiven Grund und Ursprung der Zeit- und Raumanschauung im vorbewussten Wesen des Geistes nicht zu finden vermochte, eben weil er überhaupt eine solche vorbewusste Region im Geiste nicht anerkannte: musste er die Quelle beider lediglich im Bewusstsein suchen. Raum und Zeit entstehen nach ihm nur auf dem Augpunkte menschlichen Bewusstseins zufolge einer „ursprünglichen Einrichtung" desselben, gelten nur für dasselbe und müssen daher mit ihren weitern Bestimmungen und abgeleiteten Prädicanten nothwendig in Abzug gebracht werden vom Wesen des Objectiven, welches dadurch zu einem Unbekannten, wie Unerkennbaren einschrumpft. So ergab sich durch consequente Durchführung dieses Princips aus einem so unscheinbaren Versäumniss das ungeheuere Resultat des vollständigsten Subjectivismus, die Lehre eines absoluten Nichtwissens vom Objectiven, weil sich seine Beschaffenheit angeblich gerade

---

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft. S. 39, Nr. 4; S. 47, Nr. 5. Ausgabe von 1799.

hinter den Formen unsers Bewusstseins verbergen soll. Gründlich zu heilen aber ist diese ganze Vorstellungsweise nur durch das Zurückgehen auf ihren ersten Entstehungsgrund: es ist die Verkennung des wahren Sitzes und Ursprunges des Objectiven im realen (apriorischen) Wesen des Geistes selber.

85. Das völlig Analoge lässt sich behaupten vom Ursprunge desjenigen, was Kant die „Apriorität" der Kategorien und Ideen nannte. Indem er diese Apriorität für das Bewusstsein erhärtete, folgerte er daraus ihre nur subjective Bedeutung, eben weil er auch hier ihre eigentliche Quelle im objectiven Wesen des Geistes übersah; und die Berichtigung trifft die gleiche Stelle seiner Theorie. Nur aus dem Grunde kann der Geist nicht umhin, all sein „Bewusstsein" (sein Denken, Fühlen, Wollen) unwillkürlicher oder „apriorischer" Weise nach den Kategorien und Ideen zu gestalten, weil sie die realen Grundanlagen, das innere objective Gesetz seines Wesens sind.

Damit haben wir aber auch eine andere Antwort in Bereitschaft auf die Fundamentalfrage aller Speculation über den Grund der Harmonie von Geist und Welt oder von Subjectivem und Objectivem, ebenso warum der Geist einer „apriorischen" Wissenschaft fähig sei, als wie sie Kant zu geben vermochte von seinem lediglich subjectiven Standpunkte aus.

Das eben ist die Bedeutung des Apriorischen und der apriorischen Wissenschaft (auch nach Kant), dass sie nicht irgend eines uns Aeusserlichen, Fremden oder der „Erfahrung" bedarf, sondern dass sie ihren Gehalt rein und ausschliesslich aus dem eigenen Wesen des Geistes schöpft und lediglich aus diesem sich entwickeln lässt. Alle apriorische Wissenschaft, bis auf die Mathematik hinunter, ist daher in letzter Instanz und in ihrem tiefsten Grunde lediglich Selbsterkenntniss des Geistes vom eigenen Wesen. Dies eigentlich ist das epochemachende Resultat des Kant'schen Idealis-

mus, zugleich die kühnste weltbewegende Wahrheit, welche der Menschengeist in sich finden konnte; denn er entdeckte zugleich damit, dass das Gesetz des eigenen Wesens das Gesetz aller Dinge sei, und dass ebendarin theoretisch für ihn der Schlüssel zu ihrer Erkenntniss, praktisch die Macht zu ihrer Beherrschung und Bewältigung niedergelegt sei.

86. Aber Kant blieb noch weit entfernt davon, eben weil ihm der Geist nur „Subjectivität", nur Bewusstsein war, der vollen Tragweite seiner eigenen Entdeckung inne zu werden. Erst dann wird ihr ganzes Ergebniss gewonnen, wenn im Geiste selbst ein Objectives erkannt wird, dessen Reflex (Bild) lediglich das Bewusstsein ist. Indem der Geist daher apriori aus sich selbst Wahrheiten entwickelt, d. h. indem er erkennend in sein eigenes Wesen eindringt, entdeckt er solchergestalt zugleich auch das Gesetz und die Wahrheit der (objectiven) Dinge, weil die Gesetze seines eigenen objectiven Wesens zugleich die gemeinsamen für alle Objectivität sind, nicht blos die Gesetze eines (subjectiven) Bewusstseins. Je tiefer der Geist daher aus seinem eigenen Wesen schöpft, desto eindringender entwickelt er sich auch das allgemeine Wesen der Dinge, weil er mit ihnen einer und derselben Welt des Realen angehört.

Wenn also Kant seine berühmte Frage: „wie sind synthetische Urtheile apriori möglich", durch seine Lehre von der synthetischen Einheit der Apperception beantwortete: so hatte er Recht in erster Instanz, nicht aber in zweiter oder letzter. Bekanntlich fällt diese Antwort dahin aus: Ein synthetisches Urtheil apriori entsteht, indem in der Einheit der Apperception die Nothwendigkeit der Verknüpfung gewisser Begriffe zum Bewusstsein kommt. Diese Nothwendigkeit ergibt sich aber erst in und durch die Verknüpfung, welche jene Begriffe in der Einheit der Apperception (des „**Ich** denke") erhalten. Sie hat somit ihren Grund nicht im Objecte als „Dinge an sich" betrachtet, sondern im

verknüpfenden Ich. Zufolge der „ursprünglichen Einrichtung unsers Erkenntnissvermögens“ sind wir daher genöthigt, die Prädicate der erkannten Objecte nach gewissen Gesetzen zu combiniren.*)

87. Dass Kant jedoch aus dieser Entstehung der synthetischen Urtheile apriori ihre lediglich subjective Geltung folgert, dies liegt an sich nicht in der ursprünglichen Consequenz seines Idealismus. Er hat nur das Recht, die Folgerung bis dahin auszudehnen, dass unsere Erkenntniss derselben nicht aus der äussern, empirischen Auffassung der Objecte, sondern aus der innern Natur unsers Geistes stamme. Somit hat er Recht, sofern er den Grund davon nicht in irgend einer empirischen Quelle findet, Unrecht aber, dass er diesen Grund nicht im selbst objectiven Wesen des Geistes aufsucht. Die „ursprüngliche Einrichtung unsers Erkenntnissvermögens“ ist, der allgemeinen Natur des Bewusstseins gemäss, selber nur Abbild, Bewusstwerden der innern, objectiven „Einrichtung“ unsers Geistes, welcher dieselbe gemein hat mit schlechthin allen objectiven Weltwesen, wodurch die Resultate seines Selbsterkennens (die „synthetischen Urtheile apriori“) auch allgemein objective Bedeutung erhalten. Hiermit sind beide Glieder der Erklärung gefunden, theils, worauf Kant den entscheidenden Nachdruck legt, dass der Geist apriorisirend, unabhängig vom äussern Objecte, aus sich selber schöpft, theils, wie dies Resultat dennoch zugleich von allgemein objectiver Geltung sein könne.

88. Merkwürdigerweise findet sich nun in der Kant'schen Theorie eine Stelle, wo er auf den hier von ihm

---

*) Dies das Resultat jenes Hauptpunktes der Kant'schen Kritik, welches in der 1. und 2. Ausgabe derselben, trotz einzelner Weglassungen in letzterer, völlig übereinstimmend, d. h. entschieden idealistisch lautet. Wir verweisen der Kürze wegen auf Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie, 1848, III, 1, S. 82—85, wo die verschiedenen Erklärungen Kant's über diesen Punkt gründlich und sorgfältig zusammengestellt sind.

übersehenen Unterschied zwischen dem Geiste als realem Wesen und seinem Bewusstsein ausdrücklich eingeht; aber ebenso merkwürdig ist, was er aus dieser Unterscheidung folgert. Es geschieht in seiner Lehre von den „Paralogismen der reinen Vernunft.“*)

Diese Lehre beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Ich, als „blos logischem Subjecte“, d. h. als der subjectiven Einheit unserer Vorstellungen, und zwischen der Seele, als realem Objecte, welches den Vorstellungen des Bewusstseins zu Grunde liegt. Die Prädicate der Beharrlichkeit (Substantialität), Einfachheit, Identität (Personalität), welche wir von jenem, dem Ich, aussagen können, dürfen blos deshalb keinesweges sofort übertragen werden auf das reale Wesen der Seele selbst. Denn das empirische Bewusstsein sagt mir nur, was ich als „Erscheinung“, aber nicht was ich „an sich“ bin. Somit kann ich aus der psychologischen Beschaffenheit des Ich keinen gültigen Schluss machen auf das Wesen der Seele, als „Ding an sich“; ein Fehlschluss, den eben die rationale Psychologie infolge eines unwillkürlichen „Paralogismus“ begeht. Die Seele, als Ding an sich, bleibt ein ebenso unbekanntes X, wie das, was als reales Object den äussern Erscheinungen zu Grunde liegt.

So Kant, welcher hier, wie man sieht, zwischen Geist („Seele“) als Realem („Ding an sich“) und zwischen dessen Bewusstsein („Ich“) ausdrücklich unterscheidet, um wenigstens zu der negativen Folgerung zu gelangen, dass, was vom Bewusstsein gelte, nicht unmittelbar auch vom realen Wesen des Geistes ausgesagt werden könne. Dennoch ist gerade das skeptische Bedenken, welches ihm hieraus sich ergibt, unberechtigt und unbegründet. Recht hat er zu behaupten, dass zwischen dem realen Seelenwesen und seinem Bewusstsein von sich ein sehr beachtenswerther Unterschied

---

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 399 fg. Ausgabe von 1799.

bleibe; auch uns hat sich der wichtige Satz ergeben, dass das letztere (das Bewusstsein) dem erstern (dem realen Seelenwesen) in keinem gegebenen Falle adäquat werde, indem die Dunkelregion des Geistes unbestimmbar reicher sei, als das Bewusstsein, welches sie erleuchtet. Völlig unbegründet dagegen erscheint die weitere Folgerung Kant's, dass um eben jener Differenz willen das Bewusstsein überhaupt unfähig sein solle, bis zum Wesen der Seele hinabzureichen; oder wie Kant dies bestimmter also ausdrückt: der „innere Sinn" ist dem „äussern Sinne" ganz darin gleichzustellen, dass beide nur „Erscheinungen" bieten, jener die des „innern" Objects, der (unbekannten) Seele an sich, dieser die des (unbekannten) „äussern" Objects. Diese Gleichstellung beider ist jedoch eine völlig unbewiesene und unberechtigte. Der Empfindungsinhalt der äussern Sinne ist nur aus dem Grunde nicht auf die äussern Objecte (das objectiv Reale der Natur) überzutragen, weil er in der That nichts Objectives ausdrückt, sondern lediglich die subjective Gegenwirkung unsers Organismus und Bewusstseins auf die äussere Erregung bezeichnet. Und aus diesem Grunde wird ganz richtig gesagt, von Kant wie von der gesammten neuern Psychologie, dass die Empfindungen des „äussern" Sinnes nur den Charakter der „Erscheinung", der Nichtobjectivität an sich tragen.

Aber dieser Grund fällt hinweg bei dem „innern Sinne", für welchen gerade Betrachtetes und Betrachtendes, Object und Subject Ein und Dasselbe sind. Das Bewusstsein der Seele von sich selbst beleuchtet nur das in ihr Vorhandene; darum drückt es auch das wahre Wesen der Seele aus, wenn auch in keinem einzelnen Bewusstseinsmomente auf völlig erschöpfende Weise. Wir erkennen wirklich uns Selbst in jeder Thatsache des „innern Sinnes"; wiewol in keiner dieser Thatsachen vollständig und ganz; und mit vollem Rechte kann jeder von, ihm selber verborgenen, Falten seines Innern reden. Aber die Ausdehnung, welche

Kant dieser Betrachtung gegeben, ist zu bestreiten, weil sie auf einer unrichtigen Prämisse beruht. —

89. Zu unserer bisherigen Aufgabe wieder einlenkend (§. 80), fahren wir fort, die Hauptprobleme der Seelenlehre nach dem Gesichtspunkte zu erwägen, ob ihre leichtere Erklärbarkeit aus dem von uns aufgestellten psychologischen Principe nicht ihm selber Beistimmung und Zutrauen erwerben könne, noch ehe es sich an der vollständigen Durchführung erprobt hat.

Ist die Quelle des Bewusstseins ursprünglich nur in der Intensität eines Triebes zu suchen, wie wir annehmen: so scheint daraus sofort auf eine Reihe von constanten Bewusstseinsphänomenen ein erklärendes Licht zu fallen, denen zwar schon Herbart die verdiente Aufmerksamkeit widmete, während die Erklärung, welche er dafür gibt: „aus wechselseitiger Hemmung der Vorstellungen", uns gezwungen und ungenügend erscheint.

So zuerst das hervorstechendste und bekannteste Phänomen: Keine Vorstellung, sich selbst überlassen (was dies bedeute, wird sogleich sich ergeben), kann im Bewusstsein auf die Dauer sich in gleichem Grade der Klarheit erhalten. Sei sie einfachen Inhalts oder bestehe sie aus einer Mannichfaltigkeit von Vorstellungselementen, in beiden Fällen verdunkelt sie sich allmählich; und zwar nicht also, dass sie von Aussen her durch andere, sich ihr vorschiebende Vorstellungen verdrängt, „gehemmt" würde, sondern dergestalt, dass sie von Innen her sich auflöst, indem sie entweder als einfache in ihrem Klarheitsgrade matter wird. Oder sofern sie aus mannichfaltigen Vorstellungselementen besteht, geschieht es also, dass der Zusammenhang dieser Theile von Innen her sich lockert, dass das ganze Bild lückenhaft wird und so innerlich zerfallend allmählicher Verdunkelung zusinkt. (Dass auch bei den zusammengesetzten Vorstellungen dies der wahre Hergang ihrer Verdunkelung

sei, dass er von Innen erfolge und Nichts dabei die Herbart'sche Hypothese einer von Aussen kommenden, durch andere Vorstellungen herbeigeführten Hinderung oder Hemmung begünstige, das kann man an dem Versuche erkennen, eine solche zusammengesetzte Vorstellung in bewusster Reproduction sich wieder hervorzurufen; z. B. ein lange betrachtetes architektonisches Kunstwerk durch Nachzeichnen aus der Erinnerung, oder ein genau aufgefasstes Tonstück durch späteres Nachspielen. Hier braucht man nicht andere, „hemmende" Vorstellungen erst zu beseitigen, sondern man wird bemerken, dass das ganze Bild, in seinen allgemeinen räumlichen Umrissen oder in seinen charakteristischen Tonübergängen, noch klar vor uns steht — denn auf dies Ganze richtete sich unsere „Aufmerksamkeit" —, während doch die Einzelverhältnisse und Detailübergänge uns unsicher geworden sind und in der Reproduction mislingen. Nicht im mindesten aber wird diese Lückenhaftigkeit erzeugt durch fremde, unwillkürlich sich vordrängende architektonische Bilder oder Tonstücke, sondern sie zeigt sich als Folge (Rest) einer vorausgehenden, nicht gleichmässigen „Aufmerksamkeit" für das Einzelne. Lückenhafte Reproduction beruht sonach auf lückenhafter Aufmerksamkeit in der ursprünglichen Auffassung.)

Aber aus diesem Zustande der Selbstüberlassenheit kann jede Vorstellung herausgerissen werden, indem die „Aufmerksamkeit" sie im Bewusstsein wiederherstellt: — ein Act des sogenannten „willkürlichen" reproductiven Vorstellens. Ja, durch besondere Intensität der Aufmerksamkeit kann eine Vorstellung sogar gegen ihre frühere Klarheit noch gesteigert, ebenso über ihre gewöhnliche Dauer hin festgehalten werden. Endlich vermag bei dieser freien Reproduction gegebener Vorstellungen die Richtung der Aufmerksamkeit gewisse Theilelemente aus jenem Complexe abzulösen und allein vor den Focus des Bewusstseins zu

stellen, während andere dem Dunkel überlassen bleiben; — ein Act der sogenannten „logischen Reflexion und Abstraction.“

90. Aufmerksamkeit aber, und wechselnde Richtung derselben, kann nur, wie wir zeigten, als Willenserweisung gedeutet werden. Und so steht unzweifelhaft fest: dass wenigstens bei Reproduction der Vorstellungen der Wille nicht blos mitwirksam sei — dies, was auch sonst nicht unbemerkt geblieben, würde den eigentlichen Hergang des Phänomens nicht erschöpfen —, sondern dass er als wahrhafte Bewusstseinsquelle dabei sich erweise, so gewiss wir durchaus keine andere Ursache im Geiste zu entdecken vermögen, welche Aufmerksamkeit erzeugt und sie auf Bestimmtes richtet, als eben den Willen. Völlig willkürlich wäre es jedoch, weil durch nichts Thatsächliches zu begründen, zwischen „Aufmerksamkeit“ auf eine Vorstellung und dem „Bewusstsein“ von derselben also zu unterscheiden, dass beide aus verschiedenen Ursachen erklärt werden könnten. Aufmerksamkeit bedeutet nichts Anderes, als Richtung des Bewusstseins auf einen bestimmten Vorstellungsinhalt; oder genauer gesprochen: die Helligkeit, welche einen gewissen Vorstellungsinhalt trifft, während ein anderer, gleich möglicher, im Dunkel bleibt.

So folgt hier von neuem, was früher schon nachgewiesen wurde, dass „Bewusstsein“ und „Aufmerksamkeit“ in Wahrheit Eins und Dasselbe sind, und dass, wenn die letztere als Nebenphänomen ausdrücklich hervortritt, wo wir sie dann besonders bemerken und mit einem eigenen Ausdrucke bezeichnen, dies nichts Anderes bedeute, als der intensivere Grad von Helligkeit, mit welchem der Geist einen Vorstellungsinhalt beleuchtet, zu welchem ein besonderes „Interesse“ ihn hinzieht, während schlechthin gar kein Bewusstsein ohne irgend einen Grad von Aufmerksamkeit möglich ist.

Und daraus folgt endlich, dass beiden auch nur eine und dieselbe Ursache (hier der Wille) zu Grunde gelegt werden kann, zumal da jenes „Interesse", als das Sollicitirende des Willens, selber nur als Trieb- oder Willensphänomen gedeutet werden kann (§. 70).

Auch wohnt uns Allen nicht der geringste Zweifel bei über den wahren Grund jener Erscheinungen; denn wir sind uns nicht nur bewusst, „freiwillig" die Intensität unsers Bewusstseins, die „Aufmerksamkeit", lenken, ablenken, steigern, nachlassen zu können, sondern bei „Unaufmerksamkeit", Zerstreutheit, Vergesslichkeit klagen wir uns selber, wie Andere, der Schuld des mangelnden ernsten „Willens" an; und pädagogisch suchen wir gerade auf den Willen zu wirken, ihn zu erziehen, zu stärken, damit das Vorstellen gelinge, das zu „Erlernende" angeeignet werde und hafte. So sehr waltet in uns die ursprüngliche Gewissheit, dass der Wille in uns Bewusstseinsquelle sei.

91. Für gegenwärtigen Zusammenhang könnte dabei nur die Frage entstehen: ob wir berechtigt seien, denselben Grund, der bei Reproduction der Vorstellungen sich wirksam zeigt, auch ihrer ersten Entstehung unterzulegen, oder mit andern Worten: den Willen auch als ursprüngliche Bewusstseinsquelle zu betrachten, was wir zwar im Allgemeinen schon behaupteten und als die in allem Folgenden weiter zu bewährende Grundhypothese des ganzen Werkes bezeichneten. Aber die Frage bleibt, und hier ist der Ort ihrer Erwägung: ob nicht schon vorläufig gewisse psychische Hauptphänomene jene Hypothese auf schlagende Weise zu unterstützen geeignet sind?

In diesem Betreff erwäge man Folgendes. Der Grund der Verdunkelung sich selbst überlassener Vorstellungen — worin kann er liegen?

Herbart antwortet darauf nach seiner bekannten Hypothese: in der Hemmung, welche jede Vorstellung für

sich durch die Complication mit andern gleichzeitigen erleidet. Wir haben gezeigt (§. 89), wie eine eindringendere Selbstbeobachtung von diesen wechselseitigen Hemmungen durchaus Nichts bemerke; ja, sie scheinen mit dem wahren Hergange der Verdunkelung schwer in Einklang zu bringen. „Hemmte“ oder verdrängte dabei ein Vorstellungsinhalt den andern: so müsste auch die Verdunkelung von Aussen an der Vorstellung beginnen, zuerst bestimmte Theile treffen und dann allmählich auf die übrigen sich verbreiten, wie bei Sternbedeckungen ein Weltkörper das Bild des andern verdunkelt. Das wirkliche Verhalten der Vorstellungen zeigt das gerade Gegentheil. In all ihren Theilen zumal und mit gleichmässiger Verbreitung dieses Nachlassens über dieselben verdunkelt sich das Bild (§. 89). Dies ist schlechthin unverträglich mit der Annahme, dass Etwas ausser ihr, eine andere Vorstellung der Grund davon sei. Dieser Grund kann nur in ihr selber oder vielmehr in dem sie veranlassenden Objectiven gefunden werden, welches unmittelbar nur in der Dunkelregion des Geistes zu suchen ist. (Vgl. §. 68 fg.)

Dies heisst zunächst soviel: Jede Vorstellung verdunkelt sich nur deshalb, weil die im objectiven Wesen des Geistes liegende Veranlassung ihres Bewusstbleibens ihr entzogen wird oder sich verändert. Tiefer erwogen bedeutet dies aber zugleich, wie soeben gezeigt wurde: die „Aufmerksamkeit“, der auf etwas Bestimmtes gerichtete Trieb oder Wille hört auf als diese Bewusstseinsquelle zu wirken, indem er sich auf Anderes richtet. Damit versiegt indess die Bewusstseinsquelle an sich nicht; sie erleuchtet nur andere Zustände, d. h. erzeugt andere Vorstellungen, während die vorausgehende, im allmählichen Ablassen dieser innern Aufmerksamkeit, ebenso allmählich der Verdunkelung zusinken muss. So entspricht unsere Erklärung aufs Strengste dem wirklichen Hergange; und dieser hilft umgekehrt die Richtigkeit der erstern bestätigen.

92. Wir werden im weitern Verlaufe dasselbe Erklärungsprincip an den übrigen Bewusstseinsphänomenen erhärten; hier sei vorläufig gestattet, es auch bei den Bewusstseinsformen nachzuweisen, welche am directesten mit jener Hypothese in Widerspruch zu stehen scheinen, weil bei ihnen am wenigsten von Mitwirkung irgend eines Willens oder Triebes die Rede sein könne. Wir meinen die sinnliche Empfindung und das sinnliche Gefühl. Dennoch wird auch hier sich das Gegentheil ergeben.

Die (sogenannten) „äussern" Empfindungen fesseln ganz unverkennbar das Bewusstsein an einen fertig ihm gegebenen, jedem willkürlichen Vorstellen durchaus entrückten Inhalt; der Schnee kann nur als weiss und kalt, glühendes Eisen nur als roth und brennend heiss empfunden werden; ein Umtausch solchen Empfindungsinhalts bleibt unmöglich. Damit scheint im Empfinden überhaupt das Gegentheil von Wille und Freiheit, absolute Bindung des Bewusstseins stattzufinden. Auch das Bewusstsein selbst gibt dafür Zeugniss, indem es den Inhalt seiner Empfindung (kalt, weiss) sofort als Eindruck eines äussern Objects sich bezeichnet und sogar, infolge eines unwillkürlichen Schlusses, als Eigenschaft auf das Object selber („Schnee ist kalt") überträgt. (Vgl. im Folgenden §. 173 fg.)

Die genauere Forschung berichtigt und erweitert jedoch diese unmittelbare Auffassung höchst wesentlich. Auch der äussere Empfindungsinhalt, zeigt sie, die „sinnlichen Vorstellungen", kommen nicht von „Aussen" ins Bewusstsein, noch bezeichnen sie etwas Aeusserliches; sie entstehen im Objectiven des Geistes und sind Producte der Gegenwirkung, mit welcher er den von Aussen kommenden Reiz beantwortet. Aber diese Antwort könnte nicht erfolgen, der Geist würde stumm und unangeregt bleiben von der äussern Mahnung, wenn nicht in seinem eigenen Wesen eine genau begrenzte Reizempfänglichkeit vorgebildet läge, welche dem empfangenen Reiz in einer ebenso genau bestimmten

Gegenwirkung zu entsprechen vermöchte, die eben den Empfindungsinhalt erzeugt. Auch hier daher, auf der untersten Stufe des Bewusstseins, welche zunächst als Bindung desselben sich ankündigt, ist dennoch in Wahrheit keinerlei Passivität anzutreffen. Die eigentliche Bewusstseinsquelle ist auch im Sinnlichen die ursprüngliche Energie, mit welcher der Geist als „Triebwesen“ der Einwirkung der andern realen Wesen selbständig entgegentritt.

Aber diese Energie ist ebenso wenig, als der Trieb, eine abstracte, leere; sie besitzt eine nach Inhalt und Umfang scharf gezogene Grenze der Reizempfänglichkeit; nicht nur in Betreff des ganzen Systems der Sinne, sondern auch in Hinsicht auf die Scala der Empfänglichkeit innerhalb jedes einzelnen Sinnengebietes ist sie den äussern Reizen entsprechend gegliedert, zufolge eines innern Parallelismus mit denselben, dessen eigentliche Beschaffenheit zu deuten späterer Erwägung vorbehalten bleibt. Nur daran ist schon hier zu erinnern, dass jene, nach Inhalt und Umfang genau begrenzte Reizempfänglichkeit recht eigentlich das Apriorische des Geistes im Sinnenbewusstsein zu nennen sei, dessen am äussern Reize sich entwickelndes Erzeugniss eben unser ganzes Sinnenleben bleibt.

93. Dass indess auch diese, die sinnliche Empfindung erzeugenden Energien ursprünglich auf einem Triebe beruhen, ergibt sich aus nachfolgender Betrachtung. Es gibt keinerlei Empfindung, deren Inhalt nicht zugleich auf unser Gefühl reagirte und, in stärkerm oder schwächerm Grade, vom Gefühle der Lust oder der Unlust begleitet wäre, freilich oft so schwach — aus Gründen, welche später zur Sprache kommen werden —, dass der besondere Gefühlszustand nicht ausdrücklich neben dem Empfindungsinhalte zum Bewusstsein zu kommen vermag.

Vorausgesetzt aber, dass jeder Empfindungsinhalt überhaupt gefühlserzeugend wirke, woran eine nur etwas schärfere Selbstbeobachtung nicht zu zweifeln ver-

möchte: so muss weiter gefragt werden, wie er dies zu Stande bringe und was eigentlich jenes unwillkürlich neben dem Empfindungsinhalte hervorbrechende Gefühl sei?

Gefühl drückt überhaupt nur aus die subjective Werthbestimmung, welche irgend ein Bewusstseinszustand für den Geist besitzt; es entspringt aus der Förderung oder der Hemmung irgend eines im objectiven Wesen unsers Geistes liegenden Triebes und ist nichts Anderes, als das unwillkürlich entstehende Bewusstsein dieses Doppelverhältnisses. Im sinnlichen Gefühle kommt aber näher die Wirkung jenes Parallelismus (§. 92) zur Erscheinung, nach welchem dem äusserlich wirksamen Reize im objectiven Wesen des Geistes eine erregbare Energie entsprechen muss, wenn es überhaupt zur Sinnenempfindung kommen soll. Wie das sinnliche Gefühl nur der unwillkürliche Ausdruck des Verhältnisses ist, in welchem dem innerlich präformirten Triebe ein analoger Reiz entgegentritt, ihn befriedigend oder ihm widersprechend, sympathisch oder antipathisch auf ihn wirkend, welche Wirkung eben damit jedem Empfindungsinhalt zur Seite gehen muss: eben also ist der Empfindungsinhalt überhaupt nur das gemeinschaftliche Product aus den beiden Factoren, aus dem Triebe und dem Reize.

Beide aber, sinnlicher Gefühls- wie Empfindungsinhalt, haben, wie man sieht, ihre gemeinsame Quelle in bestimmten, durchaus ursprünglichen Energien oder Trieben unsers Geistes. Auch hier daher, im sinnlichen Bewusstsein, ist in letzter Instanz Trieb (dunkler Wille) das Bewusstseinerzeugende.

Und bestimmter ist noch zu sagen: Im Empfinden und in dem, dasselbe begleitenden Sinnengefühl ist der von Aussen stammende Reiz das (nur) Veranlassende — die Gegenwirkung des dazu gestimmten Triebes die (eigentliche) Ursache des Bewusstseins. Ferner: der Stärke des Reizes ist die Stärke der Gegenwirkung, dieser der Helligkeitsgrad des jedesmaligen Bewusstseins nothwendig pro-

portional. Aber auch darin ist der Trieb die innerste Bewusstseinsquelle, und der Grad seiner Erregung Grund des bestimmten Helligkeitsgrades.

In weiterem Betracht aber verrathen sich schon auf dieser untersten Stufe des Bewusstseins, in den scheinbar geringfügigen Vorgängen des sinnlichen Empfindens und des dadurch wechselnd erregten Gefühls, die tiefinnersten Beziehungen, durch die unser Geist mit dem Wesen des Objectiven zusammenhängt und darin an seinem Theile den allgemeinen Harmonismus des Weltganzen bestätigt. Schon die Instincte und Triebe, welche sich in den Empfindungen und Gefühlen unsers unmittelbaren Sinnenlebens Luft machen, wären nicht möglich ohne jenen durchdringenden Einklang der Dinge, den wir auf den höhern Stufen des Bewusstseins, im eigentlichen Erkenntnissprocesse, wie im ästhetischen und ethischen Verhalten zu noch entschiedenerer und bewussterer Klarheit werden gelangen sehen. Aber auch diese unterste Stufe gibt dafür Zeugniss. Ohne Anerkennung eines solchen Parallelismus unsers Trieblebens mit der Aussenwelt ist auch keine gründliche Erklärung der Sinnenfunctionen denkbar, wie der weitere Verlauf der Untersuchung dies ergeben wird.

94. Aus demselben Principe erklären sich auch die andern Hauptphänomene des Bewusstseins einfacher und sicherer, wie uns dünkt, als es bisher gelungen sein möchte.

Wir müssen in unserm bewussten Leben einen weitern, zugleich im Bewusstsein verharrenden, somit unabstrahirbaren Vorstellungsinhalt unterscheiden von einem engern, wechselnden und durch ebenso wechselnde Aufmerksamkeit stets modificirbaren. Im allgemeinsten Umrisse können wir dies vorläufig bezeichnen als den Unterschied des Sinnenbewusstseins vom Reflexionsbewusstsein.

Jenes wird gebildet durch das stets uns begleitende

sinnliche Empfindungs-, Gefühls- und Begehrleben, welches seine einzelnen Vorstellungen insgesammt befestigt an dem gleichfalls schlechthin unabstrahirbaren Bewusstsein unserer eigenen Existenz und der Identität dieser Existenz, sowie an dem davon unabtrennlichen eigenen Ausdehnungs- und Dauergefühl, als der Wurzel der „Anschauungen" von Raum und Zeit. Wenn die Entstehung aller dieser Vorstellungsgruppen späterhin uns noch genauer beschäftigen muss: so leuchtet doch ohne Mühe hier schon ein, warum nach unserer Theorie alle diese, ihrem Inhalte nach so heterogenen Vorstellungen dennoch den gemeinsamen Charakter der Permanenz im Bewusstsein an sich tragen müssen. Sie sind insgesammt solcher Art, weil der Trieb, aus welchem als letzter Bewusstseinsquelle sie entstehen, stets und ununterbrochen in uns erregt wird. Der Geist kann, überhaupt zur Stufe des Bewusstseins gelangt, seiner selbst nie vergessen (niemals vom Bewusstsein seiner selbst abstrahiren), weil der Trieb der Selbsterhaltung gegen die von Aussen kommenden Erregungen seine „Aufmerksamkeit" auf sich selbst stets wach erhält. Aber nicht minder müssen wir die von Aussen uns zufliessenden Erregungen unablässig von unserm eigenen Ausdehnungsgefühl aus localisiren, d. h. die bewusste Beziehung zu einer räumlichen „Aussenwelt" verlässt uns nie, wie unbestimmt auch ihr Bild in den frühesten Regungen des Bewusstseins sich gestalten möge. Endlich wird auch durch dieselben Erregungen unser Gefühls- und Triebleben in Lust und Unlust unaufhörlich wechselnd angesprochen und bildet so gleichfalls ein unverlierbares, stets mitwirkendes Bewusstseinselement auf dieser Stufe.

Dies Alles nun macht die bleibende, durchaus unabstrahirbare Grundlage unsers Bewusstseins aus, gerade darum, weil der bewusstseinerzeugende Trieb darin ununterbrochen erregt wird und wirksam bleibt.

95. Ganz anders verhält es sich im Gebiete des Re-

flexionsbewusstseins. Dies bildet einen engern Bereich innerhalb jenes allgemeinen und niemals verschwindenden Sinnenbewusstseins (§. 94). Ebenso wechseln hier die Vorstellungen, und keine einzige derselben, kein durch reflectirendes Denken erzeugter Begriff zeigt die Eigenschaft, dass er schlechthin unabstrahirbar wäre für das Bewusstsein, welches vielmehr nach der wechselnden Richtung seiner „Aufmerksamkeit" bald den einen, bald den andern seiner frei wählenden Untersuchung unterwerfen kann. Das unwillkürlich wirkende Triebleben des Geistes hat hierauf keinen Einfluss; vielmehr stört dasselbe, wie wir oft genug bemerken müssen, den ungehemmten Gang jener Reflexionsthätigkeit durch die Stärke seiner unwillkürlich sich hervordrängenden Vorstellungen.

Dennoch ist es auch hier eigentlich nur der Wille, und zwar in höherer bewussterer Form, welcher dabei die Richtung der Aufmerksamkeit bestimmt, und somit als die eigentliche Bewusstseinsquelle zu betrachten ist. Die Wahl der Vorstellungen, welche wir aus dem Complexe des Empfindungsinhaltes ausscheiden, um sie einer reflectirenden Betrachtung zu unterwerfen, richtet sich allein nach dem wechselnden „Interesse", welches ihr Inhalt einflösst. Ist dies befriedigt, so lässt das Bewusstsein sie fallen und sie treten in Verdunkelung. Entzündet das Interesse an ihnen sich von neuem, so werden sie sogleich durch eben dasselbe für das Bewusstsein wieder erweckt.

Interesse ist jedoch, wie hinlänglich gezeigt, nur Richtung des schon bewussten Willens (nicht mehr des Triebes) auf irgend einen Vorstellungsinhalt (§. 70). Und so wird der Satz unserer Theorie: dass Wille die eigentliche Bewusstseinsquelle sei, bestätigt durch das, was in jedem Augenblicke unser Reflexionsleben uns darbietet. Wir untersuchen, durchforschen nur, worauf unser Wille („Interesse") sich richtet; und die Intensität dieses Willens („Aufmerksamkeit") bestimmt auch hier den Helligkeitsgrad des dafür aufgewendeten

Bewusstseins. Aufmerksame Hingebung an ein Gesehenes, Gehörtes, d. h. der ihm zugewendete Wille, bedingt die Klarheit seiner Auffassung. Ebenso schärft das Interesse im Denken die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit desselben. Interesselose, von unserm Willen nicht gesuchte, Objecte werden „nachlässig aufgefasst"; d. h. der bewusstseinerzeugende Wille ist nicht stark genug, um sie scharf zu beleuchten. Die weitere Folge ist, dass sie „leicht wieder vergessen werden".

Denn hierin zeigt sich der eine Grund der Vergesslichkeit; die andern werden sich später in der Lehre vom „Gedächtnisse" ergeben. Er beruht in diesem Falle darauf, dass die Vorstellung gleich ursprünglich nicht mit durchdringendem Bewusstsein aufgefasst und angeeignet worden ist. „Wiedererinnerung" nämlich ist nicht nur neue Beleuchtung einer alten Vorstellung, sondern der dazu gefügte Urtheilsact, der auf Vergleichung des neuen Bewusstseinszustandes mit dem alten beruht, dass die neu beleuchtete Vorstellung die alte sei. Dieser Urtheilsact kann nun nicht eintreten in dem Falle, dass die alte ursprünglich vom Bewusstsein nicht scharf aufgefasst worden, sodass die Erinnerung eine unvollständige bleibt.

96. Aus derselben Hypothese erklärt sich auch eine andere durchgreifende Erscheinung: dass die Mehrzahl unserer Vorstellungen mit einem höchst geringen Grade der Klarheit, zwischen Erinnerung und Vergessen schwebend, in unserm Bewusstsein sich forterhält oder wol gänzlichem Vergessen anheimfällt, während in diesem Meere gleichgültig verschwimmender Vorstellungen (um eine treffende Vergleichung von Leibnitz zu benutzen) nur einzelne Hauptvorstellungen „gleich Inseln" bleibend im Bewusstsein hervorragen: gewisse gemeinsame oder individuelle Grundgefühle und Triebe, ebenso allgemeine Ueberzeugungen, Lebensmaximen, Glaubenswahrheiten, die stets im Bewusstsein wach erhalten werden, weil ein bleibendes Interesse des Geistes

sie trägt. Beide contrastirende Erscheinungen erklären sich gemeinsam aus dem aufgestellten Principe: dort das allmählich der gänzlichen Vergessenheit zusinkende Verhalten gewisser Vorstellungen aus dem immer schwächer werdenden Willen (Interesse) an ihnen, dessen als innerer Stütze jede Vorstellung im Bewusstsein bedarf. Je mehr dieser Wille oder dieses Interesse neuen Vorstellungen und Vorstellungsreihen sich zuwendet, desto mehr steigt ihre Verdunkelung. Hier das bleibende und feststehende Bewusstsein gewisser anderer, weil eben der ihnen zugewendete Wille stets und in gleichem Masse für sie regsam bleibt.

Soviel im Allgemeinen über diese Verhältnisse, um dem Hauptgedanken unserer Theorie: dass das Bewusstsein nicht „Vorstellungen habe oder erzeuge", sondern dass es nur die Beleuchtung sei, mit welcher der Geist gewisse innere Zustände und Ereignisse begleitet, — um dieser Gesammtauffassung wenigstens vorläufig einige Aufmerksamkeit im Urtheile des Lesers zuzuwenden, während freilich erst die Durchführung des Ganzen über ihre Gültigkeit in letzter Instanz entscheiden kann.

Wichtiger jedoch ist, daran zu erinnern (vgl. §. 65), dass diese ganze Lehre vom Bewusstsein nur die psychologische Gegenhälfte bildet zu der anthropologischen und physiologischen Beweisführung vom objectiven Wesen des Geistes. Es ergab sich dort, dass der Geist schon in dieser vorbewussten Existenz Instinctverrichtungen ausübe, welche den Charakter vollster Vernunftgemässheit an sich tragend nur als unmittelbar (bewusstlos) wirkendes „Denken" bezeichnet werden können. In dieser bewusstlos wirksamen Gestalt nannten wir es „Phantasie", indem wir nachwiesen *), wie dies von der Region höchsten Bewusstseins bis in die Sphäre der Bewusstlosigkeit hinabreichende Ver-

*) Man vgl. Anthropologie, §. 247, 2. Aufl.; auch Zur Seelenfrage, S. 136—139.

mögen in beiderlei Gestalt Einen und denselben Charakter behaupte, das jedesmal Zweckmässige, richtig Zutreffende hervorzubringen, von der durch Besonnenheit geleiteten Phantasiethätigkeit des Künstlers an bis herab zu dem bewusstlos instinctiven, aber energievollsten Wirken derselben in der frühesten Leibgestaltung und allmählichen Anbildung des Organismus.

Diese ganze Auffassung, so sehr sie auch durch zutreffende Deutung des Thatsächlichen schon damals sich empfehlen mochte, bedarf dennoch zu ihrer vollständigen Begründung einer Bestätigung durch den psychologischen Theil, indem hier an den Thatsachen des Bewusstseins und an der gesammten Bewusstseinsentwickelung nachzuweisen ist, wie das innerlich Treibende und Gestaltende derselben eben jene objective Macht des Denkens im Geiste sei. Diesen Beweis hoffen wir nun im Folgenden führen zu können, wobei nicht zu übersehen, dass er durchaus beruhe auf der hier gegebenen Grundansicht vom Bewusstsein und dass er mit dieser stehe oder falle. Jene objectiven Energien im Geiste macht nicht erst das sie beleuchtende Bewusstsein zu vernünftigen; nicht im Bewusstsein liegt der Grund der Vernunft und die Quelle des Denkens, sondern das Denken ist objective, wesenhafte Eigenschaft des Geistes; das Bewusstsein ist nur das Begleitende, zuhöchst (in der Form der Reflexion und Besonnenheit) das Leitende desselben.

Zu einer solchen psychologischen Beweisführung von der vorbewussten Immanenz des Denkens in unserm Geiste sind aber im gegenwärtigen Kapitel schon nicht unerhebliche Hauptzüge gegeben worden. Der letzte Grund von der Einheit des Subjectiven und Objectiven (§. 85), die Möglichkeit eines apriorischen Erkennens, wo das Bewusstsein die Wahrheiten nur aus dem eigenen (objectiven) Wesen des Geistes schöpft (§. 86, 87), die Möglichkeit jeder künstlerischen und sonstigen „Eingebung“ endlich, alles

dies findet seine gründliche und ausreichende Erklärung allein in dem Axiome: dass das Bewusstsein in seinem Entwickelungsprocesse nichts (subjectiver Weise) erfindet oder hervorbringt, sondern die dem Geiste eingeborene, objective Weisheit („Vernunft") nur ihm selber offenbart und in seinen (bewussten) Besitz bringt.

97. Und von hier aus lässt sich zuletzt noch ein Vorblick versuchen auf das psychologische Verhältniss der beiden Grundkräfte, welche nach dem Ergebnisse der „Anthropologie" im menschlichen Geiste sich zur Einheit durchdringen: dem Willen (Triebe), der auf Selbstbehauptung des Individuellen gerichtet ist, und dem Universalisirenden, dem Denken, oder, wie wir vielleicht bezeichnender sagen: der „Vernunft", da man in letzterm Worte den gesammten Idealgehalt des Geistes zusammenfasst, während man gewohnt ist, unter „Denken" nur das subjectiv formelle Vermögen logischer Thätigkeit, wiewol einseitig und mangelhaft, zu verstehen. „Denken", „Vernunft" ist vielmehr in jener ganz allgemeinen und objectiven Bedeutung zu nehmen, in der sich das Hauptergebniss des ganzen neuern Idealismus zusammenfasst, nach welchem wir metaphysisch behaupten müssen, dass alle Dinge urgedachte seien und eben durch diese im Schaffen wirksame Macht des Denkens in wechselseitige Harmonie gestellt, in ihrer Gesammtheit aber zum „Universum" ausgestaltet sind.

Durch diese den Geist durchdringende, in der vorbewussten Region als „Phantasie" und „Instinct" (die praktisch gewordene Phantasie nannten wir Instinct) wirksame Macht der „Vernunft" wird nur zuvörderst die Einstimmigkeit unsers Wesens mit der Welt, mit dem gesammten Zusammenhange der auf uns einwirkenden Dinge hervorgebracht und allstets wirksam erhalten. Daraus allein erklärt sich vollgenügend und gründlich, wie die objective (vorbewusste) Phantasie- und Instinctthätigkeit der lebendigen Wesen das Richtige trifft, wie sie aufs Eigentlichste

durch „Anticipation" der Welt sich zurechtfindet im Aneignen und Ablehnen des Fremden aus derselben. Doch sind diese Seiten des Verhältnisses in der anthropologischen Untersuchung hinreichend, wie wir meinen, erörtert und festgestellt, und nur um die Continuität des Begriffes nicht aus dem Auge zu verlieren, wird hier daran angeknüpft.

Denn diese allgemeine Immanenz (innere Leitung) der Vernunft im Menschen ist keineswegs der Art, dass er ausschliesslich darauf Anspruch hätte: er theilt sie mit allen, namentlich den empfindenden Weltwesen; und nur der Reichthum und die Vielseitigkeit seiner Instincte macht ihn zum höchsten, keinesweges aber zu einem anders gearteten organischen Wesen, wie es namentlich die höherstehenden Thierklassen zeigen.

98. Erst innerhalb des Bewusstseins, also psychologischerseits, tritt das specifisch Menschliche und Neue seines Verhältnisses zur objectiven Vernunft hervor.

Hier erscheint sie recht eigentlich als die innere, uns leitende Vorsehung, mittels deren wir, rein aus uns selber, theoretisch der Entscheidung über das Wahre und das Falsche fähig sind, praktisch zu wählen vermögen zwischen dem Guten und Nichtguten, und über alle von Aussen stammenden Motivationen des Willens hinaus ihm eine innere, selbstgewählte Richtschnur vorzuschreiben im Stande sind.

Aber noch mehr: allein durch die inhaltvolle, die Grundgesetze und Urgedanken der Welt in sich schliessende Gegenwart der Vernunft im menschlichen Geiste ist sein Bewusstsein befähigt, „ewiger Wahrheiten" inne zu werden, mitten im sinnlichen und vergänglichen Gehalte der Erfahrung aus ihr das Ewige und schlechthin Gemeingültige herauszuläutern. Wir sind apriorischer Wissenschaft fähig (§. 86, 87); und zwar auf durchaus gemeingültige Weise; d. h. jedes Bewusstsein kann, unter den gehörigen psychologischen Bedingungen, in den Stand gesetzt werden, jene Wahrheiten aus sich zu entwickeln und zugleich als gemein-

gültige anzuerkennen. Diese inhaltsschwere psychische Thatsache erklärt sich nur aus der Voraussetzung einer vollständigen Immanenz des Vernunftsinhalts im menschlichen Geiste überhaupt und in jedem einzelnen.

Dies erzeugt den ewigen, „transscendentalen" Inhalt des menschlichen Bewusstseins und die Psychologie wird erschöpfend zu zeigen haben, worin er bestehe und wie er sich kennzeichne. Vorläufig ist hier aber schon so viel ersichtlich, dass überhaupt durch die „Vernunft" in jenem allgemeinen und objectiven Sinne, indem sie in die Region unsers Bewusstseins tritt, dem Geiste vor allen andern uns bekannten Weltwesen die specifisch menschliche Stellung errungen wird. Durch die Vernunft reicht das Ewige bis in unser Bewusstsein hinab, enthebt dasselbe seinem blos sinnlich empirischen Vorstellungskreise, durchbricht in ihm die enge Schranke individueller Verselbstigung (worin die Möglichkeit selbstsüchtiger Verhärtung, die Wurzel des „Bösen", zugleich überwunden wird), unterwirft es den Ideen und macht es begeisterungsfähig, in welcher Begeisterung die alleinige Vollendung des Menschen und seine Befreiung von den Banden eines starrgewordenen, verhärteten Individualismus gefunden werden kann. Der Mensch, wie er nach seinem Wesen transscendentalen, übersinnlichen Ursprungs ist, lebt nun auch mit seinem Bewusstsein in ewigen Gedanken, Vorsätzen und Strebungen; er wird, wie wir dies mit einem charakteristischen Worte zu bezeichnen suchten, Geschichte bildendes Princip.

Dies nun ist der Standpunkt, den wir früher *) also bezeichneten, dass mit ihm die Anthropologie zur „Anthroposophie" sich erhebe; denn Weisheit könne wol die Einsicht genannt werden, welche demjenigen Wesen, das zunächst als ein sinnliches und vergängliches erscheint, seinem vorbewussten Ursprunge und seinem bewussten Wirken

*) Anthropologie, 2. Aufl., §. 270.

nach den Charakter innerer Ewigkeit und Uebersinnlichkeit zuerkennen muss.

99. Damit ist aber das Wesen der Vernunft und ihre Wirkung im menschlichen Bewusstsein noch keinesweges bis an ihren höchsten Ursprung geführt. Jene rein apriori erkannten Wahrheiten, jene idealen Eingebungen sittlicher oder ästhetischer Art, deren wir mittels ihrer fähig werden, können nicht als ein Letztes, für sich Bestehendes, ihre Quelle, die Vernunft, nicht als das Absolute und Höchste selbst betrachtet werden. Sie haben Bedeutung und Erklärbarkeit nur, wenn sie gefasst werden als Gedanken- und Willenswerke eines urvollkommenen Geistes, eines „persönlichen" Gottes, in unserm Geiste. (Die Nothwendigkeit dieser metaphysischen Gedankenwendung brauchen wir hier nicht mehr nachzuweisen; dies ist ausführlich in andern Werken geschehen. Empfiehlt sie sich doch auch ausserdem durch ihre einfache Klarheit und innere Verständlichkeit, indem damit an die Stelle bloser Abstractionen von Eigenschaften oder von Wirkungen eines realen Geistes, wie „Vernunft", „absolute Idee", „absolutes Denken" u. dgl., welche höchst unbehutsamer Weise zu selbständigen Wesen hypostasirt und mit dem Prädicate des Absoluten beehrt worden sind, der allein verständliche Begriff eines höchsten, selbstbewussten Geistes und seiner Wirkungen tritt.)

Jener Vernunftinhalt in unserm Geiste und die Möglichkeit, dass unser Bewusstsein bis in seine Region sich erhebe, ist noch eigentlicher daher das ewig neu in uns sich kundgebende Zeugniss eines realen Verhältnisses unsers Geistes zum **Urgeiste** selbst, aufs Allereigentlichste und Bezeichnendste „der Finger Gottes" in unserm Wesen. Mit den grossen psychischen Thatsachen des Vernunftbewusstseins ist uns der thatkräftige Beweis gegeben, dass unser Geist in den Kreis göttlicher Geisteswirkungen hineingestellt sei: dass unser Denken ein Mitdenken gött-

licher Gedanken, unser Wille ein Mitwollen göttlicher Beschlüsse zu werden vermöge.

Für diese gewaltigste wie beseligendste aller Ueberzeugungen genügt aber nicht ein blos historischer, gleichsam traditioneller Begriff der „Vernunft", ein Beweis so zu sagen aus zweiter Hand und auf fremden Credit. Nur ein eigenes inneres Erleben der specifischen Kraft und Evidenz, mit der jener Inhalt den Geist ergreift und unwillkürlich hinaushebt über das Bewusstsein seiner endlichen Schranken (sie ihm schlechthin vergessen lehrt), kann solche Ueberzeugung in uns erwecken und, wenn erweckt, auch befestigen.

100. „Begeisterung" also — denn mit diesem Worte werden wir jenen Zustand nur bezeichnen können —, Begeisterung in dem allgemeinen Sinne, dass das Individuelle als solches darin durchbrochen, in unbedingter Hingebung (Opferung) an ein höheres, über ihm stehendes Interesse vergessen wird — sei es in einzelnen Augenblicken der Erhebung, sei es als dauerndes, leicht und sicher in uns herzustellendes Bewusstsein („Gesinnung") —: diese Erscheinung wird das unumstössliche Kriterium desjenigen sein, wo irgend der Geist ergriffen wird von einem Inhalte (speculativer oder religiöser Einsicht, sittlichem Vorsatz, ästhetischem Ideal), welchen er sich nicht erzeugt hat durch Reflexion, sondern dessen er unwillkürlich inne, der ihm eingegeben wird und dem sich zu unterwerfen er ebenso unwillkürlich sich gedrungen fühlt. Die Psychologie wird in der „Gefühlslehre" sorgfältig die Bedingungen zu erforschen haben, unter denen „Begeisterung" entsteht, und die Ursachen, welche sie bewirken.

Aber schon vorläufig und im gegenwärtigen Zusammenhange ergibt sich der bedeutungsvolle Satz: So gewiss der Geist nicht spontan aus eigenem subjectiven Vermögen sich in Begeisterung zu setzen vermag, sondern in diesen Zustand erhoben, dazu fortgerissen wird durch eine seinem Bewusstsein

fremde gewaltigere Macht, muss die Ursache derselben eine objective sein und ausser (über) dem Geiste liegen. Keine Gefühlserregung überhaupt ohne ein objectiv Erregendes, Reales, gerade so, wie keine sinnliche Empfindung ohne objectiven Reiz. Alles Gefühl daher deutet hin auf ein Objectives; das Gefühl der Begeisterung zugleich auf ein Höheres, Uebermächtiges; denn seine Wirkung ist, den Geist über sich selbst zu erheben und das in seinem Bereiche Mächtigste, Unwiderstehlichste, den Selbstwillen des Individuums, zum Schweigen zu bringen.

Damit ist der Bereich der (bisherigen) Psychologie um ein neues, wichtiges Element, ja um eine neue Welt von Beziehungen erweitert worden. Ohne den allgemeinen Begriff einer „Eingebung" ist es ihr unmöglich, die tiefsten und bedeutungsvollsten psychischen Thatsachen gründlich zu erklären: — der Eingebung in jener universalen Bedeutung, dass die Gedankenwelt eines höhern Geistes dem Bewusstsein des niedern sich einsenkt, auf plötzliche, unvermittelte Weise ihn ergreift und mit überwältigender Befriedigung („Lust") ihn erfüllt, welche eben als „Begeisterung" empfunden wird.

101. Fortan muss daher die Psychologie anerkennen, dass das menschliche Bewusstsein nicht lediglich seinen Inhalt empfange von der Sinnenwelt her, indem sie diesen sich aneignet und verarbeitet nach den apriorischen Gesetzen des Denkens und der Vernunft, wodurch der wohlbekannte Process sinnlich-reflectirender Bewusstseinsentwickelung erklärbar wird, in dessen Nachweisung die bisherige Psychologie, auch da, wo sie am Gründlichsten verfuhr, ihre einzige Aufgabe hat bestehen lassen, — sondern dass es zugleich genährt und befruchtet zu werden vermöge durch geistige Einwirkungen rein unsinnlicher Art, zu denen dem Geiste der Zugang geöffnet ist im innerlichsten, vorbewussten Mittelpunkte seines Wesens.

Aber auch zum Inhalte dieser Eingebungen wird er nicht

lediglich receptiv, leidend sich verhalten. Es muss ihm ein eigenthümliches Organ verliehen sein, in welchem er jenen Gehalt selbständig sich aneignet. Als solches Organ wird sich theoretischerseits die Phantasie ergeben, praktisch der entselbstete, „geheiligte" Wille, und im Religionsgefühle, dem Gipfel aller Gefühlsentwickelung und zugleich dem Mittel- und Zielpunkte alles Bewusstseins, wird der menschliche Geist emporsteigen zu der höchsten Quelle aller jener psychischen Ereignisse, und der beseligenden Gegenwart Gottes in seinem Bewusstsein inne werden. Erst in der Religion hat er die Vollentwickelung seines Wesens und Bewusstseins erhalten.

Die in sich zum Abschluss gekommene Psychologie endet nothwendig in theosophischer Betrachtung. Davon werden wir am Schlusse des gegenwärtigen Werkes noch ausführlicher zu handeln haben.

Drittes Kapitel.

Verhältniss des erkennenden, fühlenden und wollenden Bewusstseins.

---

102. Die Lehre vom „Wesen“ und vom „Grunde“ des Bewusstseins ist im Vorigen erledigt. Eine andere Frage hat uns hier zu beschäftigen: wie das Bewusstsein factisch entstehe und was sonach die früheste und unmittelbarste Form desselben sei? Wir haben uns damit an den ersten Quell und Ausgangspunkt desselben zu versetzen.

1) Der Geist existirt für sich selber nur in Verbindung mit seinem Organismus. — Diesen Erfahrungssatz von unzweifelhafter Gewissheit dürfen wir hier zum Ausgangspunkt wählen, ohne damit genauer zu erörtern, weder was „Organismus“ eigentlich sei, noch wie jene „Verbindung“ gedacht werden müsse. Beide Fragen, deren Untersuchung der „Anthropologie“ zufallen muss, liegen hier bereits hinter uns. (S. Anthropol. Ergebnisse, §. 71—76.)

Zunächst und ursprünglich jedoch ist der Geist seiner noch nicht bewusst in dieser „Einheit“ mit seinem Organismus, sondern erst allmählich gelangt er zum Bewusstsein, infolge der weckenden äussern Reize, welche dadurch ihm zugeführt werden. Dass diese Reizempfänglichkeit auf einem

ursprünglichen Parallelismus seines eigenen objectiven Wesens mit dem äusserlich Objectiven beruhe, dass somit auch diese Form des Bewusstseins in der Regsamkeit eines Triebes seine erste Quelle habe: ist gleichfalls bereits im Allgemeinen (§. 76), wie im Besondern (§. 89—95) hinreichend nachgewiesen und darf uns zunächst hier nicht beschäftigen.

2) Hier interessirt uns nur folgendes Ergebniss: Jener Uebergang aus Unbewusstheit in Bewusstsein, somit die unmittelbarste (früheste) Bewusstseinsform selbst kann für den Geist nur darin bestehen: Seiner Selbst in diesen wechselnden Reizzuständen und in dem, was als deren Folge auftritt („sinnliche Empfindungen, Gefühle und Triebe"), inne zu werden. Selbstempfindung mit stets wechselndem Gehalte ist der unterste, aber schlechthin unabstrahirbare, in alle höhere Zustände mithineinscheinende Ausgangspunkt des Bewusstseins.

Auf dieser untersten Stufe ist noch von keiner „Wahrnehmung" eines äusserlich Objectiven, ebenso wenig von deutlicher Selbstunterscheidung des Geistes ihm gegenüber („innerer Wahrnehmung"), die Rede; sondern eine dumpfverschwommene Selbstempfindung in chaotisch ungesonderten Einzelaffectionen, Gefühlen und Trieben macht den ganzen Zustand aus, als dessen treffendstes Beispiel das früheste Kindesbewusstsein gelten kann. Die erregbarste Reizempfänglichkeit der Sinne, das frischeste, unabgestumpfteste Triebleben, welches den weckenden Reizen entgegeneilt, ist unstreitig gerade im Kinde vorhanden; aber noch hat es nicht sich Selbst, als das gemeinsame Band und die Einheit, herausgefunden aus dem Wechsel der an ihm vorübergehenden Affectionen.

103. Es ist von der grössten Bedeutung für alles Folgende, die Beschaffenheit dieses vorbewussten Zustandes und sein Verhältniss zu der daraus hervorgehenden untersten Bewusstseinsstufe genau zu erforschen.

Denken wir den Geist aus der regsten Bewusstseinsthätigkeit plötzlich in den Zustand des tiefsten, bewusstlosen Schlafes zurückversetzt: so wäre es eine willkürliche, durch Nichts gerechtfertigte Annahme, dass mit dem Verschwinden des erleuchtenden Bewusstseins auch der bisher erleuchtete Inhalt vernichtet wäre. Das gerade Gegentheil davon ist allein denkbar; dies folgt aus dem Grundbegriffe des Bewusstseins, welcher nur darin besteht, unabhängig von ihm Vorhandenes zu erleuchten, mit nichten aber ein sonst nicht Vorhandenes herbeizuschaffen. Vielmehr wäre ein solches (trügerische) Vorspiegeln eines Nichtvorhandenen, als ob es sei, eben kein Bewusstsein in jener allgemeinen und ursprünglichen Bedeutung, von welcher allein wir hier reden, während damit die Möglichkeit nichtobjectiver, falscher oder unvollständiger Vorstellungen im Besondern (von Sinnestäuschungen, trügenden Phantasiegebilden, inadäquaten Begriffen und Urtheilen u. s. w.) nicht ausgeschlossen ist, aber in jedem besondern Falle ihre besondere Erklärung erheischt.

Somit ist im objectiven Wesen des Geistes, durch jenes Verschwinden des innern Lichts, realiter Nichts verschwunden; er besitzt nach wie vor seine Anlagen und den Umfang seiner Reizempfänglichkeit, durchläuft auch jetzt die ganze Folge seiner innern Veränderungen, nur im Dunkel, ohne ihrer mächtig zu sein. Nun aber kommt er zu Sich selbst, sieht sich in jenem Wechsel und lässt ihn, als Wechselndes, an sich, als dem Einen, vorübergleiten: so ist eben in einfachster Weise das entstanden, was wir Bewusstsein nennen, Innewerden eines Andern, Wechselnden, Seiner Selbst als des Einen, Bleibenden.

104. Aus dieser einfachen Erörterung folgt mancherlei Wichtiges, was zugleich auf unsere frühere Theorie vom „Wesen“ des Bewusstseins (§. 67 fg.) ein neues Licht zurückfallen lässt.

1) Jenes Zusichselbstkommen des Geistes kann nur seine

eigene That sein, nichts von Aussenher ihm Eingegossenes oder Angefügtes. Denn keinerlei äussere Ursache oder vorübergehende Einwirkung eines Andern wäre auf irgend erklärbare Weise im Stande, jenen rein innerlichen Vorgang, zugleich jene fortdauernde Fähigkeit des Geistes, Sich für sich selbst zu durchleuchten, in ihm hervorzubringen. Es bestätigt sich von neuem und im Besondern, was schon im Allgemeinen behauptet werden musste: Bewusstsein ist eigenes und eigenthümliches Erzeugniss desjenigen realen Wesens, welchem wir eben darum den Namen „Geist", „Seele" beizulegen uns gedrungen fühlten im Unterschiede von demjenigen Realen, welches einer solchen Selbsterleuchtung nicht fähig ist. (Vgl. §. 13, 14 und die dort gegebenen Ausführungen.)

2) Jener primitive Act des Geistes, an der äussern Erregung zu sich selbst zu kommen, hat sodann die weitere, davon unabtrennliche Folge: dass er zugleich damit Sich unterscheidet von dem, was nicht er Selbst, sondern ein Anderes für ihn ist. Dies „Andere" (diese fremde, seine Reizempfänglichkeit modificirende Macht) kündigt sich zuerst und am Unmittelbarsten ihm an in den sinnlichen Affectionen, durch die er seiner als eines Umgestimmten inne wird. Diese stellt er im ersten Selbsterfassen sich selber entgegen — scheidet sie ab von Sich — (in höherem Bewusstseinsausdruck: „Object", „Ding", „Nicht-Ich"), und fasst sich selbst ihnen, den Wechselnden gegenüber, als das Eine und bleibende Selbst zusammen („Subject", „Ich", „Nicht-Ding").

Wir stehen hiermit an der ersten Quelle und dem Entstehungsgrunde der Theilung des Geistes in ein Subject und Object. Der Geist selbst ist ursprünglich das Eine Wesen, welches zufolge des Bewusstseinsactes genöthigt ist, Sich (sein „Ich") zu unterscheiden von einem Andern in ihm und so im weitern Laufe des Bewusstseins die Theilung in eine subjective und objective Reihe vorzuneh-

men. Im ersten Bewusstseinsacte lässt der Geist jenen Gegensatz ebenso unablässig entstehen, als er die ruhende Einheit desselben bleibt; aber der Gegensatz liegt unmittelbar nur in ihm selber. Der weitere, höher entwickelte Gegensatz zwischen Ich und Nichtich, als „Innenwelt" und „Aussenwelt" ruht auf demselben Grunde; aber er ist ein durchaus vermittelter und entsteht erst auf einer höhern Stufe des Bewusstseins. Auch mit dieser Nachweisung bestätigt sich übrigens nur, was die vorhergehenden Betrachtungen über das allgemeine Wesen des Geistes uns ergaben. Auch in diesem ersten „Unterscheiden" producirt das Bewusstsein Nichts, sondern es beleuchtet nur das reale Verhältniss des Geistes.

3) Endlich zeigt sich uns hier von neuem die Unhaltbarkeit der Annahme selbständiger „Vorstellungen" als „der wahren Kräfte der Seele", wie sie Herbart seiner Theorie zu Grunde legt. (Vgl. §. 74.) Diese Behauptung erscheint ebenso unverträglich mit der allgemeinen Entstehung des Bewusstseins, wie mit dem eigentlichen Charakter bewusster Zustände, welche durchaus nur das an sich unselbständige und fliessende Innewerden des Geistes von sich selber in seinem realen Verhalten sind. Für sich bestehende Vorstellungen gibt es gar nicht, sondern lediglich ein „vorstellendes", d. h. seine innern Zustände und Veränderungen erleuchtendes Geist- oder Seelenwesen.

105. Im Vorhergehenden hat sich zugleich ergeben, dass die erste (unterste) Stufe des Bewusstseins das sinnliche Empfinden sei. Doch ist nöthig, diesen Begriff noch schärfer zu bestimmen, damit man nicht glaube (wie leicht geschehen kann), an ihm schon mehr zu besitzen, als er wirklich enthält.

1) Der Geist in seiner ursprünglichen Einheit mit dem Organismus (§. 95) gewahrt unmittelbar nichts Anderes, als die wechselnden Zustände, welche in diesem Organismus durch die von Aussen kommenden Affectionen hervor-

gerufen werden, und die eigene innere, dadurch in ihm erregte Umstimmung.

In jeder solchen Affection und Umstimmung kündigt sich jedoch dem Geiste und seinem Bewusstsein etwas ausser seiner eigenen Macht und Freiheit Liegendes, ihn absolut Bindendes an. Unwillkürlich ist er daher genöthigt, dies Bindende als die Wirkung eines Andern auf ihn sich zu bezeichnen. (Was an dieser Nöthigung objectiv Wahres oder Falsches sei, wird später sich ergeben; hier soll nur das Thatsächliche des psychischen Vorgangs charakterisirt werden.)

2) Deshalb ist in diesem ersten Zustande des Erkennens das Selbstempfinden durchaus abhängig von der Empfindung eines Andern. Der Geist kommt daher zunächst, oder auf der untersten Stufe seines Bewusstseins, nur an der Empfindung eines Andern zu Sich selbst; und umgekehrt: indem er Sich empfindet, geschieht dies nur in unauflöslicher Verbindung mit dem Bewusstsein einer bestimmten Affection oder der „Bindung" durch ein Anderes.

3) Aber dies Sichfinden am Andern ist zugleich der erste Act der Selbstunterscheidung des Geistes vom Andern (§. 104, 2). Dadurch stellt der Geist sich zugleich (als Subjectives) seinem Andern (als Objectivem) gegenüber, und gewinnt damit das Bewusstsein seiner Einheit, jenem Andern, Wechselnden gegenüber; vermag daher auch diese einzelnen Empfindungen in sich selbst, als der Einheit, zusammenzufassen und in Gruppen und Einheiten zu verbinden („Anschauung"). In diesem Bewusstwerden der eigenen Einheit liegt die Macht des Geistes, die Einzelempfindungen zum blosen Stoffe seiner zusammenfassenden Selbstthätigkeit zu verarbeiten; ebenso damit über das blose Empfinden zu höhern Stufen des Bewusstseins hinauszugehen; — wovon ein Weiteres im Folgenden.

4) Dies der vollständige Begriff der Empfindung, welcher theils in den äussern Affectionen: kalt, warm,

hart, weich, leuchtend, tönend, schmeckbar, riechbar, theils in den innern Lebensempfindungen des Entsprechenden und Widersprechenden — „angenehm“ — „unangenehm“ — bestimmter sich darlegt. Sie ist die erste (unmittelbarste) „sinnliche Gewissheit“, nach einer glücklichen Bezeichnung Hegel's, welcher, um Gewissheit zu sein, es Nichts schadet, dass Hegel, nach einer hierher gar nicht gehörenden metaphysischen Kategorie, sie als ein stets Verschwindendes aufweist und damit, erkenntnisstheoretisch offenbar irrig, sie zum blosen „Meinen“ herabsetzt. *)

106. Weiter jedoch ergibt sich bei tieferer Erwägung, dass diesem durchaus bestimmten Empfindungsinhalte jedesmal ein ebenso bestimmter Gefühlszustand im Bewusstsein sich beigeselle, oder allgemeiner: dass jede Empfindung zugleich eine Umstimmung des Fühlens hervorrufe, dass sonach Empfinden und Fühlen im Bewusstsein unabtrennlich seien, wobei jenes als die Ursache, dies als die Wirkung auftritt.

Um den Beweis dieses entscheidenden Satzes zu führen, müssen wir auf einen im Bisherigen unbeachteten Punkt im Begriffe des Empfindens aufmerksam machen.

Jede Empfindung schliesst eine qualitative Veränderung für das Bewusstsein, also eine Erweiterung seines Inhaltes in sich, indem durch den Empfindungsact etwas specifisch Neues im Bewusstsein hervorgebracht wird, welches durch keinerlei andere Vermittelung in ihm entstehen könnte. Wir erinnern, dass dieser Satz gewöhnlich wie etwas Ueberflüssiges oder Vonselbstsichverstehendes übersprungen oder stillschweigend vorausgesetzt wird. Dennoch verdient er sorgfältige Beachtung, nicht nur weil ohne seine ausdrückliche Hervorhebung die wahre Natur des „Fühlens“ (wovon sogleich) nicht erkannt werden kann, sondern auch um die Bedeutung des Empfindungsinhalts für jede mög-

*) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 22—37 (alte Ausgabe).

liche Theorie der Sinnenempfindung festzustellen. Von selbst versteht er sich nur für eine völlig sensualistische Sinnentheorie, welche den Inhalt der Empfindung zum Abbilde der „Aussendinge“ oder ihrer Eigenschaften stempelt, d. h. für eine Sinnentheorie in ihrer rohesten Gestalt. Entdeckt man sofort, wie man es muss, dass der Inhalt der Sinnenempfindung lediglich im empfindenden Subjecte entsteht und nur für dasselbe existirt: so verändert sich das Verhältniss aus dem Grunde. Es muss sich die Frage erheben, was an jenem „neuen“ Inhalte dem Subjecte, was dem Objectiven angehöre, und es lässt sich die Möglichkeit wenigstens nicht abweisen, dass das Subject diesen Inhalt lediglich aus sich selbst hervorbringe auf den Grund jenes nur formal es anregenden objectiven Reizes. (Wäre man vom Standpunkte des Kantischen subjectiven Idealismus auf eine genauere Theorie der Sinnenempfindung eingegangen, so hätte man folgerichtig auf dies Ergebniss kommen müssen. Gleicherweise vermag Herbart's Lehre von den Vorstellungen als „Selbsterhaltungen der Seele“, wobei die letztere in ihrem Wesen sich „unveränderlich“ erhält, eine solche Consequenz wenigstens direct nicht abzuweisen, worüber wir wol auf unsere frühere Kritik uns berufen dürfen (Anthr. §. 67, 72). Für uns dagegen ist eine solche Deutung nicht mehr möglich, so gewiss wir erkannt haben, dass im Empfinden dem weckenden Reize des Andern auch eine qualitative Receptivität von Seiten des Geistes entgegenkommen müsse, dass daher jeder Empfindungsinhalt zugleich auf einer neuen und eigenthümlichen Erregung derselben beruhe.

107. Nun ist ferner jedoch der Geist, während er in jene Empfindungsprocesse eintritt, keinesweges blos inhaltsleere Tabula rasa, ein lediglich formales Vermögen, des von Aussen in ihm bewirkten Empfindungsinhalts und mittels dessen seiner selbst bewusst zu werden, sondern (nach den bisherigen Beweisen) ein reich ausgestatteter Organismus von

Trieben und Instincten, zu denen somit der Empfindungs- (Erkenntniss-) Inhalt durch den Bewusstseinsact selbst in ein qualitatives Verhältniss tritt, in welchem ein anderer, unmittelbar sich dazu gesellender Bewusstseinszustand, das Fühlen, seinen Ursprung hat.

Jede im Bewusstsein erregte Empfindung (überhaupt jeder Erkenntnissinhalt) trifft im Geiste auf einen bestimmten, aus der Totalität seines Insichseins (weiterhin auch seines Fürsichseins) hervorgehenden Zustand („Stimmung", — bestimmte Zuständlichkeit des in sich weilenden, zwischen Unbewusstheit und Bewusstsein schwebenden Geistes). So entsteht ihm ein Verhältniss zwischen den beiden zusammentretenden Bewusstseinselementen, der Stimmung (a) und der Empfindung (b), und ebenso unmittelbar ein Bewusstsein dieses Verhältnisses von a und b.

Nun hat sich aber ergeben (§. 106), dass der Empfindungsinhalt dem Bewusstsein jederzeit ein Neues (gleichsam Unerwartetes und Ueberraschendes) darbietet, welches eben damit nicht umhin kann, unmittelbar, d. h. unwillkürlich auf dessen Stimmung zu wirken, sie zu verändern. Hier ist nun ein doppelter Erfolg möglich: die zur vorhandenen Stimmung dazutretende „neue" Empfindung (Vorstellung) kann entweder jener gemäss sein, sie fördern und verstärken durch den neuen, der Stimmung hinzugebrachten Inhalt; oder ihr widerstreiten, sie hemmen und verdrängen. In beiden Fällen entsteht ein besonderes Bewusstsein dieser erregten Harmonie oder Disharmonie: — der Ursprung des Fühlens. Dies Gefühl aber ist niemals allgemein oder in seinem Ausdrucke ungewiss: es kann nur das entschiedene Bewusstsein der Uebereinstimmung oder der Disharmonie zwischen a und b an sich tragen. Deshalb ist es aber auch kein ursprünglicher, sondern ein vermittelter, unwillkürlich jenem veranlassenden sich beigesellender Bewusstseinszustand.

Alles Gefühl geht hervor aus dem unwillkür-

lichen Verhalten eines Objectiven, durch den Erkenntnissprocess Vermittelten, zur gegebenen Stimmung des Subjects, und ist das ebenso unwillkürliche Bewusstsein dieses Verhältnisses.

Dies der vom Empfinden unabtrennliche Ausgangspunkt des Fühlens, welches sich von hier aus in einer parallelen Stufenreihe mit dem Erkennen entwickelt.

108. Die meisten bisherigen Psychologien (mit Ausnahme der Herbart'schen, von welcher später) bleiben in der Begriffsbestimmung des Gefühls dabei stehen, entweder es als geförderten oder gehemmten Trieb zu bezeichnen (was wir aus später nachzuweisenden Gründen nicht für falsch, aber für unvollständig halten), oder das Fühlen einfach als Bewusstsein des „Angenehmen oder Unangenehmen", der „Lust oder der Unlust" zu fassen. In beiden Erklärungen wird gleicherweise nicht eingegangen auf die nothwendig vorauszusetzende qualitative Beschaffenheit des Subjectes, welche erst erklärbar macht, wie ein Trieb in ihm gefördert oder gehemmt werden könne, oder was der tiefer liegende psychologische Entstehungsgrund des „Angenehmen" und „Unangenehmen", des Lust- oder Unlustgefühles eigentlich sei.

Nur ein inhaltsvoller, qualitativ genau begrenzter Trieb zuvörderst kann sich gefördert oder gehemmt fühlen durch ein von Aussen auf ihn Einwirkendes. Ein an sich unbestimmter Trieb (wenn ein solcher überhaupt mehr wäre, als eine leere Abstraction) würde nothwendig sich indifferent („gefühllos") verhalten gegen die ihn treffenden Einwirkungen. Es ist sonach das Verhältniss von aufeinander treffenden Qualitäten, welches der Förderung oder Hemmung eines Triebes zu Grunde liegt. Woher aber empfängt der hier vorausgesetzte Trieb diese specifisch bestimmte Qualität, und was lässt dies weiter im Grundwesen der Seele (des Geistes) voraussetzen? Keine

der bisherigen Psychologien ist auf diese principielle Frage eingegangen.

Angenehm und unangenehm sodann, wie Lust und Unlust, können nicht, gleich den einfachen Empfindungen (weiss, roth; süss, bitter u. s. w.), als letzte, nicht weiter erklärbare und in sich constante Bewusstseins-Phänomene gefasst werden; sonst müssten sie mit gewissen Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen als deren Eigenschaften unauflöslich verbunden sein, was bekanntlich nicht stattfindet, so gewiss dieselbe Empfindung (Vorstellung) bei verschiedener Stimmung von einem ebenso verschiedenen Gefühle begleitet werden kann. So bedürfen jene scheinbar letzten Gefühlsprädicate eine weitere Erklärung, eben weil sie nicht im Objecte, sondern allein in der Stimmung des Subjects ihren Entstehungsgrund finden. Was wir als angenehm oder unangenehm, als Lust- oder Unlust erregend bezeichnen, entsteht nicht ausschliesslich aus der Hemmung oder Förderung eines „Triebes" — denn jeder Trieb muss als etwas Constantes und gleichmässig Wirkendes gedacht werden, was also die wechselnden Gefühle bei einem und demselben objectiven Inhalt unerklärt lassen würde —, als vielmehr ganz allgemein aus dem unwillkürlichen Uebereinstimmen oder Nichtübereinstimmen des subjectiven Bewusstseinszustandes (richtig daher „Stimmung" genannt) mit dem objectiven Erkenntnissinhalte. Die Stimmung, die bleibende wie die wechselnde, unwillkürlich consonirend oder dissonirend mit dem Erkenntnissinhalte, ist der alleinige, aber ununterbrochen wirkende Grund jener stets sich verändernden Gefühlsphänomene.

109. Aber auch hier darf noch nicht stehen geblieben werden. Auch auf das Wesen und den Entstehungsgrund der Stimmung ist noch tiefer einzugehen, als es in den bisherigen Psychologien geschehen zu sein scheint.

Jede Grundstimmung drückt ein gleichmässiges und unveränderliches Verhältniss zwischen dem Fühlen und

einem gewissen Erkenntnissinhalte aus, ist die constante Werthbezeichnung desselben für das Subject. Am Deutlichsten zeigt sich dies, wenn wir an den Charakter des sittlichen Gefühls erinnern, welches auf die Wahrnehmung gewisser Willenszustände oder Handlungen mit der constanten Werthbezeichnung der Billigung oder Misbilligung antwortet. Kant hat daraus richtig auf die durchaus apriorische Natur des Sittlichen geschlossen. Aber dieser Charakter des Apriorischen reicht viel weiter zurück, als es von Kant und überhaupt von der bisherigen Wissenschaft angenommen worden ist. Ueberall, wo wir einem solchen constant sich bewährenden Grundgefühle im Bewusstsein begegnen, da werden wir auf eine voreempirische Grundanlage des Geistes zurückzuschliessen genöthigt sein. Die auf den verschiedenen Bewusstseinsstufen sehr verschiedenen Entstehungsgründe jener Grundstimmungen wird die Psychologie genau zu verzeichnen haben, nicht ohne jedoch dabei auf ein solches apriorisches Element im Geiste zurückgehen zu müssen.

Dies, was die „Grundstimmungen" anbetrifft: in jeder von ihnen prägt sich eine objective Grundbeschaffenheit („Anlage") des Geistes auf unwillkürliche Weise aus. Jede ist das treue Bild eines Ursprünglichen im Geiste. Aber auch die „wechselnden Stimmungen" und ihr verschiedenartiger Ausdruck, so gewiss auch sie unwillkürliche sind, werden sich nur erklären lassen als die weiter vermittelte, durch complicirte Bewusstseinsverhältnisse bedingte Wirkung irgend einer (ursprünglichen) Grundstimmung. Wie dies überhaupt möglich sei, wird die Lehre vom Gefühle im Einzelnen zu zeigen haben.

110. Wie aber Empfindung und Gefühl als unabtrennlich verbunden sich erwiesen haben, so gesellt sich zu beiden ebenso unmittelbar das Streben, den als angenehm gefühlten Zustand zu erhalten oder zu erreichen, den entgegengesetzten zu entfernen oder zu vermeiden: — die

Willenserregung des Begehrens und Verabscheuens. Und zwar ist dies abermals kein neues „Vermögen" des Geistes, welches fertig hinzuträte zu den beiden vorhergehenden, sondern die unmittelbare **Wirkung** des Geistes, der, als in sich geschlossene Substanz und ursprüngliches Triebwesen, völlig unwillkürlich reagiren muss („Irritabilität auf der untersten Stufe von uns genannt: vgl. Anthropologie, §. 211) gegen die von Aussen ihm kommenden Erregungen, aber geleitet dabei durch das verschieden von ihnen angesprochene Gefühl.

Ebenso ist die causale Reihenfolge der drei im übrigen unabtrennlichen psychischen Grundphänomene unverkennbar: der Empfindungsinhalt spricht das Gefühl auf gewisse Weise an; dies schlägt ebenso unmittelbar in den Trieb zurück, der sofort mit einem bestimmten Begehren oder Verabscheuen antwortet. Dies das ursprüngliche und nächste Verhältniss unter den drei Grundrichtungen des Bewusstseins, indem nur so zu allererst der Process des Bewusstwerdens zu Stande kommt.

Aber es ist nicht die einzige und unveränderliche Reihenfolge, indem auch in umgekehrter Ordnung jeder dauernde oder heftig erregte Trieb entsprechende Vorstellungen, d. h. einen modificirten Erkenntnisszustand hervorruft und damit die diesem entsprechenden Gefühle entzündet, sodass die Causalreihe hier nicht vom Empfinden, sondern vom Triebe ausgeht. Wie kann überhaupt dies geschehen?

Eine solche selbständig erregende Wirkung auf die übrigen Theile des Bewusstseins könnte der Trieb überhaupt nicht ausüben, wenn er etwas blos Nebenhergehendes oder Accidentelles am Empfinden und Fühlen wäre, wenn er nicht aufs Eigentlichste in den Mittelpunkt und Urquell des Geistes zurückgriffe.

111. Und hier müssen wir daran erinnern, was es bedeutete, wenn wir den Geist als in sich geschlossene Substanz und qualitativ erfülltes Triebwesen bezeichnen mussten.

Es zeigt sich von neuem, dass er nirgends, auch in den scheinbar receptiven Formen des Bewusstseins, in Empfindung und Gefühl, sich blos empfangend oder passiv verhalte, sondern er setzt sein eigenes, selbständiges Wesen jederlei Einwirkung entgegen, auf eigenthümliche Art sie sich aneignend und gegenwirkend. Diese Grundeigenschaft des Geistes können wir nicht anders als „Trieb", noch eigentlicher „Wille" nennen, wiewol es auf dieser untersten Bewusstseinsstufe noch nicht zum ausdrücklichen Wollen kommt; Wille aber deshalb, weil er dieselbe Eigenschaft ist, aus welcher, wenn sie sich mit Bewusstsein durchdringt, dasjenige hervorgeht, was Freiheit oder Spontaneität genannt worden ist: die Macht des Geistes, sich zu durchwirken und zu beherrschen, seinen gegebenen Zustand äusserlich oder innerlich zu verändern, oder gegen eine eintretende Veränderung festzuhalten.

Deshalb ist der Wille ebenso im Erkennen und Fühlen gegenwärtig und wirksam, als diese in ihm, indem sie einen besondern Trieb oder Willen anregen. Dass aber der Wille alle Erkenntnisszustände zu durchwirken vermöge und das eigentlich Leitende in ihnen sei, haben wir schon am Phänomene der „Aufmerksamkeit" gezeigt, welche nichts Anderes ist, als der Wille, der in den Erkenntnissact der Wahrnehmung oder des Denkens hineintritt. Ebenso, wenn ich ein aufsteigendes Gefühl, einen Affect in mir niederkämpfe, einen andern hervorrufe und pflege, so geschieht beides nur durch die Macht des sie durchdringenden Willens. Nur deshalb ferner ist der Mensch aufs Eigentlichste verantwortlich, nicht blos für seine Handlungen, sondern auch für die Gedanken und Gefühle, welche er in sich aufkommen lässt, weil Jeder dessen bewusst ist, dass der Wille der eigentliche „Herr" derselben bleibt.

Nur aus diesem Grunde endlich können wir dem Men-

schen auf der niedern Stufe Willkür, auf den bewusstern Stufen Zurechnungsfähigkeit beilegen, weil die Antriebe, denen er folgt, lediglich aus seinem eigenen Wesen, seinem Eigenwillen entspringen, nicht durch eine von Aussen stammende, mechanische Wirkung hervorgebracht sind. Die Willkür hat der Mensch mit dem Thiere gemein; denn auch diesem müssen wir einen solchen selbständig gegenwirkenden Seelenmittelpunkt zugestehen. Zurechnungsfähigkeit kommt uns allein zu, weil das unsern Willen durchleuchtende Bewusstsein damit das Erkennen in ihn hineinversetzt, wodurch wir die in uns liegenden Willensantriebe denkend zu durchdringen und an allgemeinen Begriffen zu prüfen vermögen. Alles dies setzt aber das absolute Ineinandersein jener drei Grundrichtungen des Geistes voraus, entspringend und stets von neuem sich anfachend aus jenem Grundwillen, als dem innersten Quellpunkte des Geistes.

112. Hierdurch ist uns nun ein kritischer Rückblick gestattet auf die bisher übliche Form, diese einfachsten Gegensätze in Begriffe zu fassen; wir meinen die besonders in der Kantisch-Fries'schen Schule ausgebildete Lehre vom „Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungs- (Bestrebungs-) Vermögen“, welche als die drei „Grundvermögen“ in der Seele nebeneinander sich finden sollen. Bekanntlich hat der Misbrauch, den namentlich Fries mit diesem Begriffe getrieben, die scharfe Kritik Herbart's hervorgerufen. Indem man die ganze psychologische Erklärung nur darin bestehen liess, gewisse verwandt scheinende „Thatsachen des Bewusstseins“ in Gruppen zusammenzufassen, mit dem Namen eines besondern Vermögens zu belegen und unter jene drei Grundvermögen einzureihen: vermochte Herbart mit völliger Evidenz zu zeigen, dass damit eigentlich Nichts erklärt sei von den innern Vorgängen des Bewusstseins, während die Einheit (Einfachheit) des Seelenwesens vollends der

Vorstellung widerstreite, es zum blosen Aggregate einer solchen Vielheit von Vermögen zu machen. Auch Hegel erinnerte treffend, dass man sich nicht denken könne, die Seele sei einerseits erkennend, andererseits wollend; „in der einen Tasche habe sie das Denken, in der andern das Wollen"; es sei vielmehr das Wesen des Geistes, in seinem Unterschiede von der Natur, seine Gegensätze als wechselseitig sich durchdringende, in sich, in seiner Einheit zu haben. Der Erfolg dieser Kritik, vor allem der Herbart'schen, war völlig entscheidend. Es wird seitdem fast ängstlich vermieden, in psychologischen Lehrwerken auf dem Ausdruck „Seelenvermögen" sich betreten zu lassen!

113. Hier nun scheint es Zeit, solchen übertreibenden Purismus auf sein rechtes sachliches Mass zurückzuführen. Die ontologische Kategorie des „Vermögens" (potentia, δύναμις) hat Universalität und Wahrheit in allem Realen, so gewiss als dasjenige, was in jeder Substanz enthalten ist, nur durch die Wechselwirkung mit den andern Substanzen an ihr aus der Potenzialität in die Wirklichkeit übergehen kann, zunächst also und für sich selbst betrachtet, nur potenzial oder dem Vermögen nach in ihr vorhanden ist. Dies gilt vor allen Dingen vom Geiste, als der reichsten und am vielseitigsten ausgestatteten Potenzialität; weshalb auch sein ganzes bewusstes Leben nur als Entwickelung, Hervortreten seiner Potenzialität in dies Bewusstsein betrachtet werden kann. Demnach ist jener Ausdruck, an sich betrachtet, auch für die Psychologie tadelfrei, dafern man nur nicht ihn also deutet, eine Mehrheit fertiger Vermögen im Geiste anzunehmen, welche gleich festen Formen nebeneinander in Bereitschaft stehen und unabhängig voneinander in Thätigkeit gerathen können, wie wir etwa bei den Sinnen das „Sehvermögen" in Thätigkeit finden, ohne im geringsten zugleich das Gehör oder das Gefühl mitanzuregen.

Freilich muss zugestanden werden, dass die ältere Psy-

chologie solcher irrigen Annahme Vorschub gethan. Was sie „einzelne Vermögen“ nennt, sind vielmehr unabtrennliche Erfolge von der Grundeigenschaft (dem Grundvermögen) des Geistes, jenen Lichtzustand in sich zu erzeugen, den wir „Bewusstsein“ nennen. Indem der Geist eben dieser Eigenschaft theilhaftig ist, und durch sein Bewusstsein in Beziehung zu andern Substanzen und zu sich selber tritt, erzeugt er jene besondern Zustände unablässig aus sich selbst, **ist** er nur als erkennender, fühlender, wollender in untheilbarer Einheit dieses Dreifachen, bringt er also jene „Vermögen“ stets aus sich hervor.

Bestimmter endlich dies Verhältniss erwogen, sind es wesentlich nur zwei Vermögen, Thätigkeitsweisen, in denen der Geist jenes Grundvermögen geltend macht, oder, wie wir oben genauer es ausdrückten, selbständige „Ausgangspunkte“ des Bewusstseins bildet, das Erkennen nämlich und der Wille. Fühlen ist der unwillkürliche Nebenerfolg aus beiden, weshalb es irreleitend wäre, von einem Gefühlsvermögen in gleichem Sinne und mit derselben Berechtigung reden zu wollen, wie von einem Vermögen (einer Thätigkeitsweise) des Erkennens oder des Wollens. In letzterer Beziehung muss der Ausdruck „Vermögen“ wenigstens erlaubt erscheinen, wenn er auch nicht völlig zutreffend sein sollte, sofern eigentlich nur von einem einzigen oder Grundvermögen des Geistes die Rede sein kann, dem „Bewusstsein“ erzeugenden.

114. Was nun die Eintheilung und Gliederung der Psychologie betrifft, so ist kaum nöthig an den methodischen Grundsatz zu erinnern, dass die rechte und einzig zulässige nur aus dem Wesen und der eigenen Gliederung des betrachteten Gegenstandes hervorgehen kann. Nicht wir theilen die Betrachtung des Gegenstandes ein nach irgend einem fertigen wissenschaftlichen Schema oder einer sonstsher angenommenen methodischen Maxime; sondern nach den

Unterschieden und Gliederungen, welche der Gegenstand zufolge seiner eigenen Natur uns darbietet, muss auch die wissenschaftliche Eintheilung und Gliederung, bis in das Einzelnste hinein, sich gestalten. Dies ist das einzige Princip, wonach die Methode eine „exacte“, d. h. eine rein sachliche und objective zu werden vermag, wodurch allein auch ferner die Möglichkeit einer wahren, innern Perfectibilität ihr eröffnet ist, indem es gar wohl sich ereignen kann, dass, wenn auch die Richtigkeit der Grundeintheilung und ihrer Hauptbestimmungen keinen Zweifel lässt, in den Unter- und Nebenbestimmungen noch mancherlei Unaufgeklärtes, weiterer Berichtigung zu Unterwerfendes übrig bleiben mag, welches eben einer tiefer dringenden, stets aber nur aus der objectiven Natur des Gegenstandes schöpfenden Berichtigung zu unterwerfen ist.

Dies ist daher auch der einzig gültige Kanon der kritischen Beurtheilung, welchem Jeder sich unterordnen muss; dies der Kanon, welchem ich ausdrücklich auch dies Werk, wie alle meine frühern, unterwerfe. Wie nicht genug erinnert werden kann, soll die echte Speculation und Methode sich nur hineinverständigen in die objective Natur des Gegenstandes und diese für sich selber sprechen lassen. Mein eigener Versuch psychologischer Darstellung kann daher nur dadurch widerlegt werden, wenn ihm nachgewiesen wird, das Wesen des Geistes und die Entwickelungsstufen seines Bewusstseins, wie beide objectiv und erfahrungsmässig vor uns liegen, falsch oder unvollständig aufgefasst zu haben. Das Erste wage ich zu bezweifeln; das Zweite, die Unvollständigkeit und dadurch die Falschheit im Einzelnen, findet sicherlich statt; und diese Irrthümer zu berichtigen, dadurch zugleich aber jene allgemeine Grundlage der Wahrheit indirect zu befestigen, ist zu allen Zeiten der fruchtbare und gesunde Gang der Wissenschaft gewesen.

115. Ueber die Grundlage der Eintheilung hat sich das Allgemeinste im Vorigen schon ergeben. Die bezeichneten

drei Grundbestimmungen des Bewusstseins (§. 111) sind in der sinnlichen Unmittelbarkeit des Geistes, welche wir im Bisherigen kennen gelernt, unauflöslich untereinander verbunden: kein sinnliches Empfinden ohne zugleich dadurch erregtes sinnliches Gefühl und Trieb; kein erregter Trieb, ohne zugleich im Gefühle wiederzuerscheinen, möglicherweise auch zu irgend einem Erkenntnissact anzuregen. Darin besitzt zuvörderst der Geist die unterste Stufe und den Ausgangspunkt seines gesammten Bewusstseins.

Aber zugleich wird der Geist an jenem Wechsel des Empfindungsinhaltes seiner eigenen bleibenden Einheit inne (§. 104, 3). Dieser Bewusstseinsact befreit ihn von dem Verlorensein in irgend einem einzelnen Zustande; er erhebt sich über jeden, um ihn zum Gegenstande eines höhern Bewusstseins zu machen. Darin liegt die Möglichkeit einer Bewusstseinsentwickelung überhaupt und einer Sonderung jener zuerst in einander verwachsenen Unmittelbarkeit des Erkennens, Fühlens und Wollens.

Jedes derselben entwickelt sich über die Form jener Unmittelbarkeit hinaus zum eigentlichen (bewussten) Erkennen, Fühlen, Wollen; jedes derselben wird zugleich damit zu einer im Bewusstsein deutlich gesonderten Function erhoben, ohne darum seine innerlich bedingende Wechselbeziehung zu den andern Functionen aufzugeben, welche in der ursprünglichen und zugleich im Fortgange des Bewusstseinsprocesses sich behauptenden Einheit (im Einsbleiben) des Geistes begründet ist.

Hiernach theilt sich die Psychologie in drei Hauptabschnitte, mit einer wechselseitig sich entsprechenden parallelen Stufenfolge des Bewusstseins innerhalb der einzelnen Gebiete des Erkennens, Fühlens und Wollens. Dieser Parallelismus einer dreifachen Entwickelungsreihe ist das Eigenthümliche unsers methodischen Princips, in welchem wir zugleich dem Gedanken Ausführung zu geben versuchen, welcher im tiefsten Wesen des Geistes gegründet

ist, dass er, sich selbst überlassen und nicht von fremdartigen oder zufälligen Misbildungen ergriffen, gar keiner einseitigen, blos theoretischen oder blos praktischen Entwickelung fähig sei, dass vielmehr die Reife und Vollendung des Erkennens auch die Vollkommenheit des Fühlens und des Willens in sich schliesse. Dies Axiom wird vollständig sich bestätigen, wenn wir am Schlusse des Ganzen einen Rückblick auf die vollständige Entwickelungsgeschichte des Geistes zu werfen im Stande sind. Was aber zunächst blos eine methodische Maxime zu sein scheint, ist zugleich für den Inhalt unserer Wissenschaft von der höchsten Bedeutung. Denn erst dann zeigt die Psychologie ihrer Aufgabe sich gewachsen, wenn ihr Grundbau und ihre Ausführung übereinstimmen mit dem Bilde, welches die geistigen Heroen der Menschheit uns gewähren, deren Grösse eben in einer vollkommen harmonischen Ausbildung ihrer Gemüthskräfte, in gediegenster Uebereinstimmung ihrer Erkenntniss, ihres Fühlens und Wollens besteht. Dass dies nichts Willkürliches oder nur ausnahmsweise Gelingendes sei, dass es vielmehr im innersten Gesetze der Geistesentwickelung liege und Allen als Ziel bestimmt sei, wenn sie nur irreleitenden Mitteln der Bildung aus dem Wege gehen, das hat eben die Psychologie zu zeigen und auch dadurch ein äusserliches Kennzeichen ihrer Wahrheit und Vollständigkeit zu liefern.

Darin liegt zugleich das Abweichende unsers methodischen Verfahrens von der Psychologie Hegel's, welcher auch hier sich bemüht, in einer einfachen dialektischen Reihe die Entwickelung des Bewusstseins in jener dreifachen Beziehung darzulegen. Zu welchen Unzulänglichkeiten, Lücken und gezwungenen Uebergängen ihn diese aus der „Logik“ entlehnte methodische Maxime in der Psychologie genöthigt hat, davon hat eine eingehende Kritik derselben in unserer „Charakteristik der neuern Philosophie“, 1841,

2. Aufl., S. 956—969, Rechenschaft abgelegt.*) — Uebrigens hat sich diesen Gedanken einer parallelen Entwickelungsreihe für die methodische Behandlung der Psychologie ein englischer Denker, J. D. Morell, bereits angeeignet und mit Selbständigkeit ausgeführt in seinen „Elements of Psychology, part. I." (London 1853.)

Der Parallelismus dieser Stufenfolge wird aber bedingt durch die Grundeigenschaft des Geistes, seine eigenen Zustände zu durchleuchten, d. h. seiner bewusst zu werden und so seinen Inhalt vor sich auszulegen und dadurch allmählich immer tiefer seiner inne und mächtig zu werden. In dieser Rücksicht durchläuft der Geist innerhalb jener drei Gebiete gleichmässig die drei Stufen des Bewusstwerdens, des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins.

Auf der ersten Stufe erwacht er zu sich selbst und ergreift sich in seiner (sinnlichen) Unmittelbarkeit. Auf der zweiten gibt er sich unwillkürlich den Gestaltungen der eigenen subjectiven Welt hin, die sich vor seinem Bewusstsein entfaltet. Auf der dritten endlich gewinnt er die Form des freien, in seinen Gegensätzen waltenden Selbst, wird er Geist als solcher, indem er jenen zunächst nur unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins wieder zum Gegenstande seiner Beherrschung und Durchbildung macht. Er objectivirt denselben, verhält sich frei zu ihm, geht also, formell ausgedrückt, aus der Stufe des (blosen) Bewusstseins in die des Selbstbewusstseins über.

Es versteht sich, dass dieser ganze, abstract gehaltene Schematismus erst an der folgenden Ausführung sich bewahrheiten, zugleich auch durch die nähern Bestimmungen, welche er dadurch erhält, Anwendbarkeit für das Einzelne erhalten kann. In dieser abstracten Fassung existirt

*) Vgl. auch über „den bisherigen Zustand der Anthropologie und Psychologie" in unserer „Zeitschrift für Philosophie", XII, 74 fg.

er nirgends im Bewusstsein. Wir warnen daher ausdrücklich, ihn in dieser Allgemeinheit schon auf die einzelnen Erscheinungen des Bewusstseins anwenden zu wollen. Erst wie er sich dem eigenthümlichen Wesen des Erkennens, Fühlens oder Wollens gemäss modificirt, hat er volle Wahrheit und kann in den uns bekannten psychologischen Thatsachen sein zutreffendes Gegenbild finden.

Das Ziel aber des ganzen Bewusstseinsprocesses, wie ihn die Psychologie darzulegen hat, wird nur in der vollkommenen Verwirklichung der idealen Anlagen (des „Genius") bestehen können, welche auf der Stufe des Selbstbewusstseins erst völlig gelingt, während sie auf den niedern Stufen noch das instinctiv Treibende sind. Um dies zu verstehen, muss man das Hauptergebniss unserer Geisteslehre wohl im Auge behalten, wie es im ersten Theile angebahnt worden, im Verlaufe des zweiten psychologischen Theiles aber im Einzelnen sich zu bewahrheiten hat.

Dass nur dadurch der Geist die (formale) Grundeigenschaft des Bewusstseins und Selbstbewusstseins besitzt, oder mit andern Worten, dass er nur dadurch der Gabe theilhaftig ist, sich zu durchleuchten und aller seiner Zustände mächtig zu werden, liegt darin, weil er, formell ausgedrückt, das mächtigste Triebwesen ist, welches wir kennen, qualitativ bezeichnet, weil ihm ursprünglich (a priori) der Inhalt der Ideen beiwohnt. Dieser ideale Gehalt ist es allein, weshalb wir von einem „Grundwillen" in ihm reden können, den wir noch eigentlicher als den Trieb des Genius bezeichnen dürfen, der von Anfang an den Bewusstseinsprocess anfacht, der ihn weiter sodann bis zum Selbstbewusstsein oder der eigentlichen Freiheit zu steigern vermag und die bewusste Individualität in uns ausgebiert. Nur aus diesem tiefer liegenden Grunde wird unsere Psychologie die Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins zu nennen sein, oder die Selbstauslegung des Genius, weil darin gezeigt wird,

wie jener ewige, ideale Gehalt nun auch zu einem zeitlichen und die Zeit erfüllenden (geschichtserzeugenden) zu werden vermöge.

Allgemeine Anmerkung.*)

Wir halten es für unerlässlich, mit der Herbart'schen Psychologie in Betreff derjenigen Punkte noch näher uns auseinander zu setzen, welche in unserer Kritik ihrer allgemeinen Principien („Anthropologie", §. 63—73 und im Vorigen, §. 74 und 75) noch nicht zur Sprache kommen konnten. Dies geschieht nicht deshalb allein, weil Herbart's Psychologie im gegenwärtigen Zeitpunkte die einzige ist, die eine Schule mit wachsendem Ansehen gegründet hat, welche auf eigenthümliche Leistungen sich berufen kann; sondern auch aus dem Grunde ist uns diese Verpflichtung näher gelegt als Andern, weil unsere Ansicht mit der Herbart'schen manche Berührungspunkte gemein hat, ohne darum weder in ihrer Grundauffassung, noch in ihren Resultaten mit derselben übereinstimmen zu können. Sie ist individualistisch, wie jene; dennoch erklärt sie die Seele nicht blos für ein „einfaches Wesen". Ebenso sucht sie, wie Herbart, die zusammengesetztern Erscheinungen des Bewusstseins in stetiger Folge aus seinen einfachen Elementen zu erklären; aber diese Elemente sind nicht, wie bei Herbart, „einfache Vorstellungen", die durch den innern Me-

*) Um jeden Schein eines geflissentlichen Ignorirens späterer Untersuchungen und Lehrwerke aus dem Umkreise der Herbart'schen Schule, namentlich über die Gefühlslehre, hier abzuweisen, sei bemerkt, dass die vorstehende Anmerkung, sowie überhaupt dieser ganze erste Abschnitt des Werkes schon im Jahre 1858 abgefasst worden ist. Zu dem angegebenen kritischen Zwecke ihn mit Rücksicht auf spätere Werke zu erweitern, dazu lag kein unmittelbarer Grund vor, und so mag die Anmerkung in ihrer ursprünglichen Gestalt erscheinen, indem sie noch immer dazu dient, unsere eigene Ansicht von neuen Seiten ins Licht zu stellen.

chanismus gegenseitiger Hemmungen oder Verschmelzungen die verschiedenen Erscheinungen des Erkennens, Fühlens und Begehrens entstehen lassen, sondern gewisse objective Anlagen im Wesen des Geistes, welche, durch sein Wechselverhältniss zu den andern Realen geweckt, ihm selber zum Bewusstsein gelangen, in dessen weiterm Verlaufe er nur sein eigenes ursprüngliches Wesen vor sich entfaltet.

Wenn daher unsere bisherige Kritik mehr den allgemeinen Principien und Grundbegriffen galt: so wird hier, am Eingange der psychologischen Specialuntersuchungen ein anderer Gesichtspunkt derselben mehr am Platze sein, nämlich zu untersuchen: welche der beiden entgegengesetzten Hypothesen sich tauglicher erweise, um die Grundphänomene und die verschiedenen Abstufungen des Bewusstseins zu erklären. Ein allgemeines Princip kann auch dadurch widerlegt oder berichtigt werden, dass man ihm nachweist, nur gewisse, keineswegs aber alle Phänomene erklären zu können. Vielleicht gelingt uns im Folgenden dieser Nachweis.

Mit Absicht legen wir bei dieser Erörterung Herbart's grösseres Lehrwerk zu Grunde („Psychologie als Wissenschaft, neu begründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik", 2 Bde., Königsberg 1824 und 1825), welches uns gründlich und ausführlich mit den innersten Erwägungen des Denkers vertraut macht, der mit seltener Gewissenhaftigkeit auch die Schwierigkeiten nicht verbirgt, die ihm selber bei seiner Theorie noch fühlbar bleiben und deren Gewicht er sich keineswegs abläugnet. Dass diese hauptsächlich in seiner Theorie vom Gefühle und vom Willen zu Tage treten müssen, liegt, wie sich weiterhin ergeben wird, in der Natur der Sache und dient eben dazu, die Grenze des ganzen Princips zu charakterisiren.

Darin liegt auch der Grund, warum ich bei dieser Untersuchung auf die spätern psychologischen Lehrwerke der Herbart'schen Schule für die gegenwärtige Verhandlung kein besonderes Gewicht zu legen vermag. Ich kann nicht fin-

den, dass sie gerade die Principien und leitenden Grundgedanken tiefer begründet haben, als ihr Meister, namentlich in jenem Hauptwerke, es gethan. Im Gegentheil: man behandelt jene Principien bereits als feste Voraussetzungen und einmal für immer gesicherte Grundlagen, die man nur weiter auszuführen und in neuen Anwendungen zu zeigen trachtet. Hier bleibt es also immer das Sicherste, auf den originalen Urheber zurückzugehen.

Grundlage von Herbart's ganzer Theorie ist der Fundamentalsatz, welcher sich auf metaphysische Voraussetzungen stützt: die Seele sei ein durchaus einfaches, in ihrer Einfachheit beharrendes, damit an sich vorstellungs- und bewusstloses Reale. „Vorstellung" ist lediglich ein Geschehen in der dabei passiv sich verhaltenden Seele, indem sie durch irgend eine (ihrem eigenen Wesen zufällige) Verwickelung mit einem andern Realen zu eigenthümlicher Selbsterhaltung genöthigt wird.

Aus dieser Einheit der Seele folgt nun, dass alle Selbsterhaltungen derselben, d. h. Vorstellungen und Vorstellungsmassen, soweit es deren qualitative Gegensätze zulassen, sich vereinigen, unter allen Umständen aber wenigstens Verbindungen eingehen müssen. Dabei sind nur vier Verhältnisse möglich: entweder die Vorstellungen stehen im Bewusstsein, d. h. ihr Object wird wirklich vorgestellt; oder sie befinden sich in gehemmtem Zustande, sie sind völlig verdunkelt. Oder sie befinden sich im Mittelzustande entweder des Steigens (des Aufstrebens zur Vorstellung) oder des Sinkens (der allmählichen Abnahme ihres Bewusstseins). *)

Wie die Seele selbst sich verhält zu diesen verschiedenen Ereignissen an den Vorstellungen, ist nach der eben vernommenen Erklärung nicht zweifelhaft. Sie ist die lediglich formale Einheit, der Wirkungsraum und Schauplatz

*) Psychologie als Wissenschaft, II, 71.

der in ihr zusammentretenden Vorstellungen, welche sich nach ihrer sonstigen qualitativen Beschaffenheit gegenseitig fördern oder hemmen, verstärken oder verdunkeln, wobei die Seele aufs Eigentlichste lediglich das Zusehen hat, vorausgesetzt nämlich, dass man Herbart einräume, er könne überhaupt aus jenem Grundbegriffe der Seele die Möglichkeit eines Bewusstseins vollgenügend erklären, was unsere frühere Kritik nicht durchaus ihm zugestehen zu dürfen glaubte. („Anthropologie", §. 69, 70.) Im Uebrigen aber fürchten wir kaum, dass man unsere so eben ausgesprochene Behauptung von der blosen Passivität der Seele bei jenen innern Vorgängen einer falschen, Herbart nur aufgedrungenen Consequenz beschuldigen werde.

Im Besondern dürfen wir nur dafür auf seine Theorie von der „Verschmelzung der Vorstellungen" uns berufen. Sie wird dadurch erklärt, dass die Seele ein einfaches und beharrendes Wesen sei, dessen Einheit daher auch auf die Mannichfaltigkeit der in ihr zusammentreffenden Vorstellungen übertragen wird, welche verschmelzen müssen, sobald sie ihrer Qualität nach es können, weil sie in einem und demselben beharrenden Wesen beieinander sind. Die Seele, sieht man, gleicht dabei mehr einem umschliessenden Gefässe, in welchem die Tropfen zusammenrinnen und aus sich selbst ein „Zusammen" erzeugen, als einer wirksamen, die Verschmelzung hervorbringenden Einheit — einem einenden Principe; denn die Seele bleibt dabei „einfach" und in ihrem eigenen Wesen „unveränderlich". Ihr (jedesmaliger) Bewusstseinszustand ist das Gesammtergebniss jener ihr zu Theil werdenden psychischen Ereignisse, nichts aus ihr selber Hervorgebrachtes, frei Angebildetes; denn damit wäre sie „Veränderungen" unterworfen.

Von der andern Seite wird jedoch die Beharrlichkeit des Seelenwesens, damit die unzerstörbare Dauer der in ihr erregten Selbsterhaltungen ebenso entschieden betont, und dies ist der wichtigste, tiefreichendste und fruchtbarste

Gedanke, den Herbart in die Psychologie gebracht hat. Die Seele ist beharrliche Einheit, schlechthin festhaltend und in ihrer Wirkung bewahrend, was in ihr vorgegangen. Dies ist nach unserer Ueberzeugung zwar noch nicht ihr vollständiger Begriff; aber die Grundlage aller richtigen Psychologie und auch der unsern.

Dass nun Herbart den Gedanken jenes geistigen Mechanismus, wie er aus dem Begriffe einer Unveränderlichkeit des Seelenwesens allerdings folgt, nicht mit der vollen Härte ausgesprochen hat, wie es in Obigem geschehen, ist begreiflich und nicht zu verwundern. Aber seinen Folgerungen im Einzelnen hat der gewissenhafte Denker sich nie entzogen. Auch ersparen wir ihm all die gehässigen Consequenzen, die manche seiner Gegner daraus hergeleitet. Wir erkennen vollkommen und gestehen ihm ausdrücklich zu, dass, indem er das grosse Princip des Individualismus überhaupt nur wieder zur Anerkenntniss zu bringen hatte, ihm gestattet sein musste, dies in ganz abstracter und unentwickelter Form zu thun. Hier handelt es sich lediglich um die Frage: wie weit es in dieser Fassung, unter der Vorstellung einer einfachen, in Unveränderlichkeit sich erhaltenden Seeleneinheit, als Erklärungsprincip für die psychologischen Thatsachen reiche?

Jene Grundbegriffe, sagt Herbart, in möglichster Individualität und Exemplification durch die psychologische Erfahrung entwickelt, müssen nun an die Stelle der alten Lehre von einem Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen treten.

Vorstellen, Fühlen, Begehren sind innerlich unabtrennlich; bis auf die Thiere herab findet man sie stets verbunden. Das Eine schliesst immer das Andere in sich, und wir sprechen nur a potiori, wenn wir sagen, ich fühle, ich begehre, ich denke; indem vielmehr Jedes im Andern in einem gewissen Grade eingeschlossen ist. (Wie sehr wir damit einverstanden seien und für wie wichtig wir diese

scharf ausgesprochene Einsicht halten müssen, haben wir selber bereits dargelegt.)

Fühlen und Begehren sind Zustände des Bewusstseins. Sofern es sich daher um ihre psychologische Erklärung handelt, lassen sie sich nicht aus einem Zustande der Vorstellungen ableiten, welcher sich nicht im Bewusstsein befindet. Dahin gehört nun „das Streben vorzustellen". Dies fällt niemals in das eigentliche Bewusstsein, darf daher mit dem Begehren in gewöhnlichem Sinne, als einem bewussten Zustande, nicht verwechselt werden. Aber ebenso wenig kann das ursprüngliche Sinken unserer Vorstellungen diese Erklärung bieten. Das Einschlafen jeder einzelnen Vorstellung ist ebenso unwahrnehmbar für uns, als wir unser eigenes Einschlafen nicht beobachten können. Nur das Resultat kommt ins Bewusstsein.

Es bleibt daher zur nächsten Erklärung des Vorstellens, Begehrens, Fühlens (dies ist die Ordnung, in der Herbart jene Begriffe aufführt) Nichts übrig als das Stehen der Vorstellungen im Bewusstsein und das Emporsteigen derselben zu klarerem Bewusstsein; die beiden andern Fälle: des Strebens und des Sinkens sind abgewiesen.

Dies Stehen und dies Emporsteigen bezeichnet doch aber nur, sagt Herbart, Vorstellungszustände als solche, Nichts, was an eigentliches Begehren oder Fühlen erinnern könnte; und so scheint dennoch das Bedürfniss vorhanden, noch ein eigenes Vermögen des Begehrens und Fühlens anzunehmen. Dies Bedenken, welches Herbart sich selber mit musterhafter Forschergewissenhaftigkeit entgegenhält, sucht er nun dadurch zu erledigen, dass er zeigt, „Begierden und Gefühle seien nur die Arten und Weisen, wie unsere Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden". Fühlen entsteht, wenn eine Vorstellung zwischen entgegenwirkende Kräfte eingepresst ist; das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet und dabei

mehr und mehr alle andern Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt, die andern zurücktreibt, ist Begehren. Ebenso ist Verabscheuen nichts Anderes, als eine im Bewusstsein sinkende Vorstellung, welche, durch gewisse Verbindungen gehalten oder durch neue Wahrnehmungen verstärkt, noch zaudert, aus dem Bewusstsein zu entweichen (S. 72 fg.). Herbart versucht, diese Erklärungen an folgenden Beispielen zu erläutern, die zu charakteristisch gewählt sind, um achtlos an ihnen vorbeizugehen. Er greift darin sogleich die complicirtesten Verhältnisse auf, statt zunächst die einfachsten Erscheinungen zu Grunde zu legen.

Jeder Mensch im Staate ist im Zustande einer gewissen gesellschaftlichen Hemmung, d. h. gewisse Vorstellungskreise kommen in ihm nicht zum Bewusstsein; literarischer Ehrgeiz z. B. existirt nicht für den Illiteraten, Sorge um das tägliche Brot für den Wohlhabenden, während diesen Sorgen anderer Art treffen. Jeder findet sich daher an einer bestimmten Stelle in einer „Klemmung" seiner Vorstellungen. Das Gefühl, geklemmt zu sein, ist überall von einerlei Art, nur der besondere Vorstellungsinhalt ist verschieden.

Den äussern Hemmungen in der Gesellschaft ähnlich sind die Hemmungen zwischen den verschiedenen Vorstellungsmassen. Eine gepflogene Ueberlegung endet im Gefühle eingetretener Harmonie, welche ein gefasster Entschluss herbeiführt und dem vorhergehenden Gefühle der Unentschiedenheit ein Ende macht. Einer Uebereilung umgekehrt folgt das Gefühl der Reue, wo eine andere eigenthümliche Klemmung der Vorstellungen eintritt. So ist erwiesen, dass das innere Verhältniss gewisser Gedanken- und Vorstellungsmassen gegenseitige Hemmungen und Störungen hervorruft, welche im Bewusstsein empfunden, d. h. zu Gefühlen werden können.

Von diesen aus zusammengesetztern Vorstellungsreihen

und Massen entstehenden Gefühlen sind noch die zu unterscheiden, welche in den einfachern Partialvorstellungen liegen. Offenbar gehören die Gefühle dahin, welche man Lust und Unlust, Angenehmes und Unangenehmes, und ästhetisches Gefühl nennt. Diese entstehen, indem zusammentreffende Vorstellungen sich gegenseitig unterstützen wider ein gemeinsames Hinderniss durch Besiegung desselben (wir nennen dies „Begierde"), während zugleich neue, ihnen entsprechende Vorstellungen damit verschmelzen und ihre ursprüngliche Energie verstärken. Wir nennen dies „Lust". Es gibt ferner Gegenstände, deren eigenthümliche Beschaffenheit es mit sich bringt, dass ein auffassender Geist, ein Zuschauer, wenn er sich ihnen hingibt, dadurch in die bezeichneten, gegenseitig sich unterstützenden Vorstellungsreihen eingeführt wird. Ebenso gibt es Beschäftigungen, die darauf eingerichtet sind, dass sie solche Vorstellungscombinationen hervorbringen müssen. Wir nennen jene Gegenstände und diese Beschäftigungen ästhetischer Art, indem sie von einer eigenthümlichen Lustbefriedigung begleitet sind (S. 71—89).

Soviel im Allgemeinen, um die Grundlage von Herbart's Theorie einzusehen und zugleich uns klar zu machen, auf welche Weise und in welchen Beispielen er sie auf die einzelnen Thatsachen anwendet. Festzuhalten ist dabei das Eigenthümliche der Theorie: Gefühl ist das Bewusstsein der gegenseitigen „Klemmung", welche sich zwischen Vorstellungen oder Vorstellungsreihen erzeugt (keineswegs zwischen einer Vorstellung und dem vorstellenden Subjecte; es wird sogleich erhellen, dass auf diesen Unterschied geradezu Alles ankommt). Ebenso ist „Begierde" das Bewusstsein aufstrebender, gegen ein in anderweitigen Vorstellungen liegendes Hinderniss sich aufarbeitender Vorstellungen. Auch hier ist Nachdruck darauf zu legen, dass nicht aus dem Subject und seiner Beschaffenheit das Begehren entspringt, sondern dass es sich in ihm bildet

durch die unwillkürlich zusammentreffenden Vorstellungen. Nicht das Subject (die „Seele") begehrt, verabscheut, will, sondern in den Zuständen, die wir also bezeichnen, entsteht in ihr lediglich das Bewusstsein einer „aufstrebenden", oder einer „sinkenden" Vorstellung, welcher sie gleich einem Schauspiel zusieht. Es ist ein an ihr sich bildendes, nicht aus ihrem Wesen hervorgehendes Ereigniss. Auch ist diese ganze Auffassung und Erklärungsweise keine zufällige oder willkürliche für Herbart; sie ist unvermeidlich bedingt durch die Grundvoraussetzung von der Einfachheit und Unveränderlichkeit des Seelenwesens.

Entsteht das Gefühl, jener Theorie zufolge, lediglich aus der Klemmung, in welche gewisse Vorstellungen untereinander gerathen, so ist die Grundvoraussetzung dabei, welche Herbart zwar nicht ausdrücklich ausspricht, die aber von selbst sich ergibt, offenbar die: dass nur das Verhältniss mehrerer Vorstellungen untereinander, nicht aber eine einzelne (z. B. eine einfache Empfindung), ein Gefühl zu erzeugen vermöge. In diesem Sinne sucht er auch die Beispiele aus der Erfahrung zu wählen; die damit unverträglichen beachtet er nicht.

Könnte ihm nun umgekehrt nachgewiesen werden, dass unbestreitbar schon einfache Vorstellungen (Empfindungen) ganz für sich selbst Gefühle und zwar unveränderlich gleiche Gefühle erregen (durch welchen letztern Umstand eben erwiesen wird, dass in ihrer einfachen Qualität für sich allein das Gefühlerregende liegt, nicht in ihrer zufälligen Combination oder in ihrem Verhältnisse mit andern Vorstellungen): so wäre seine ganze Theorie vom Gefühle, und nicht blos diese, sondern wie sich weiterhin ergeben wird, auch die von der Einfachheit und Unveränderlichkeit des Seelenwesens, als der Erfahrung widerstreitend aufgewiesen. So exemplificirt er zwar seine Lehre vom Gefühl hauptsächlich und wiederholt an den gefallenden

oder misfallenden musikalischen Tonintervallen; denn hier ist es erweislich das „Verhältniss“ der Töne, durch welches die bezeichneten Gefühle erregt werden. Aber ebenso wenig kann es zweifelhaft sein, dass auch schon einfache Töne (ein sanft ausklingender Flöten-, ein hell aufschmetternder Trompetenton) das reinste und intensivste Wohlgefallen erregen, ebenso umgekehrt der schrillende Klang eines stark geriebenen Metalls oder zersplitterten Glases, oder (um auch ein Beispiel des Entstehens der Unlust bei einer einfachen Empfindung aus dem blos quantitativen Misverhältnisse zwischen dem fühlenden Subjecte und dem Gefühlten zu wählen) der übermässig laute Knall eines abgefeuerten Geschützes die entschiedenste Unlust hervorbringt. In allen diesen Fällen ist es ein für das Bewusstsein einfach auftretender Empfindungsinhalt, kein Verhältniss zwischen Vorstellungen. (Es ist ein Einfaches „für das Bewusstsein“, sagen wir; mag jener Empfindungsinhalt auch, physiologisch betrachtet, auf sehr complicirten Zusammenwirkungen beruhen; denn mit Recht bemerkt auch Herbart (S. 93), dass physiologische Erklärungen hier, im Gebiete des Bewusstseins, ganz unstatthaft seien.)

Völlig das Gleiche gilt von der Wirkung einfacher Farben: wegen intensiverer Reizung des Gesichtssinnes gefallen das Gelbe und die ihm verwandten Farben mehr, als die mattern, dem Blauen verwandten. Die „ruhige“ (neutrale) Wirkung des Grünen ist bekannt; entschieden misfällt das Graue, das Schmuzige. Dies Alles überspringt Herbart und redet nur von der zusammengesetzten Wirkung der Farbencontraste und vom Farbenclavier (S. 91). Aus dem nämlichen Grunde muss die Geschmacks- und Geruchsempfindung sich gefallen lassen, für nichts wahrhaft Einfaches erklärt zu werden, schon aus dem Grunde (S. 92), weil wir die Geschmacks- und Geruchsempfindung von dem dadurch erregten Gefühle nicht zu sondern pflegen, sondern eben nur von angenehmen oder unangenehmen Gerüchen und

Geschmäcken reden. Die Metaphysik aber lehrt, sagt Herbart, dass alle Selbsterhaltungen der Seele so einfach sein müssen, wie sie selbst; deshalb können Geruchs- und Geschmacksempfindung für nichts Einfaches gelten, weil sie zugleich noch mit dem weitern Prädicate des Angenehmen oder Unangenehmen belegt werden.

Stellen wir die Metaphysik hier zur Seite und untersuchen statt dessen, ob in diesem Falle Beides, Empfindungsinhalt und Gefühl, in der That unabtrennlich verknüpft sei? Zunächst gilt, was Herbart hier von Geruchs- und Geschmacksempfindung gemeinsam behauptet, genauer erwogen, nur von der erstern, nicht von der zweiten. Bei letzterer unterscheiden wir das Bittere, Salzige, Süsse sehr bestimmt von dem sie begleitenden, wechselnd angenehmen oder unangenehmen Gefühle. Bei den Gerüchen versagt die Sprache und das begriffsmässige Denken eine feste Eintheilung der verschiedenen Gerüche, die sich durch Adjective bezeichnen liessen (aus Gründen, die ohne Zweifel in der grossen physiologischen Mannichfaltigkeit und in der unablässigen Mischung der einfachen Geruchsempfindungen liegen, welche letztere wiederum in dem beweglichen Medium derselben, in der Luft, ihre Veranlassung findet). Dagegen drückt sich die Sprache hier ebenso bestimmt durch Substantiva aus, indem sie die Bezeichnung an den geruchserregenden Gegenstand anknüpft: sie unterscheidet Nelken-, Rosen-, Düngergeruch voneinander, mit ebenso deutlich unterschiedenen und von ihnen ablösbaren Gefühlsprädicaten sie belegend. Mit deutlich ablösbaren, sagen wir; denn auch hier, wie bei allen andern Sinnen, ist je nach dem Verhältniss, in welches das empfindende Subject zum Empfindungsinhalte tritt, die Art und der Grad der Gefühlserregung höchst verschieden. Ja bei dem Geruche namentlich ist der Wechsel des Gefühls für dieselbe Empfindung sogar höchst auffallend; nicht immer

riecht man Rosen gleich gern, und ein der Mehrzahl widriger Geruch ist einem verstimmten oder starker Reize bedürftigen Geruchsorgane sogar angenehm, wie die pathologischen Erscheinungen des täglichen Lebens uns hinreichend überzeugen können. Kurz, vielleicht bei keinem Sinne besser, als bei diesem, hätte Herbart zu entdecken vermocht, dass seine Theorie vom Gefühle auf einer unrichtigen Voraussetzung beruhe, dass alles Gefühl zwar in einem Verhältnisse seinen Grund habe, aber im Verhältnisse zwischen dem Subjecte und dem sich darbietenden Empfindungs- (Vorstellungs-) Inhalte.

Und wo bleiben für Herbart die Gefühle, welche die Empfindungen des „Hautsinns", der Wärme, der Kälte, des Harten, Weichen, Rauhen, Brennenden, des Kitzels und Schauders begleiten; ferner die zahlreiche Klasse eigenthümlicher Schmerzempfindungen?

Wer kann leugnen, dass wir hier mit durchaus specifischen, genau unterschiedenen, aber eben darum unvertauschbar einfachen Empfindungen zu thun haben, gerade ebenso wie bei den einfachen Tönen und Farben? Wer kann aber auch leugnen, dass jedem von ihnen ein unwillkürlich sich einstellendes Gefühl angeheftet sei, welches sich somit nicht aus der Klemmung oder Spannung eines mannichfachen Empfindungs (Vorstellungs-) Inhalts erklären lässt — denn ein solcher ist nicht vorhanden —, der das Gefühl erzeugen könnte, sondern lediglich aus dem Verhältnisse der Stimmung des Subjects zu der in ihm eintretenden Empfindung?

Und hier berühren wir den entscheidenden Punkt, welcher die Grundlage von Herbart's ganzer Gefühlslehre trifft, der aber auch erklärbar und begreiflich macht, warum sie nach seinen sonstigen Prämissen über das allgemeine Wesen der Seele nicht anders sich gestalten konnte. Allerdings ist das Bedingende alles Gefühls nichts „Einfaches"; es entsteht aus dem qualitativen Verhältniss zweier auf

einander treffender Factoren von verschiedener Beschaffenheit; und das Gefühl selbst ist nichts Anderes, als das unwillkürlich entstehende Bewusstsein der „Spannung", nenne man es auch „Klemmung", welche beide Qualitäten in ihrem Aufeinandertreffen erfahren, indem sie entweder harmonirend oder antipathisch aufeinander wirken. Bis so weit also könnte das Einverständniss mit Herbart's Theorie aufrecht erhalten werden.

Aber jene beiden Factoren sind nicht in der Seele zusammentreffende Vorstellungen und das Gefühl nicht das Bewusstsein einer „Klemmung" zwischen ihnen; sondern der eine Factor ist die Seele selbst in ihrer qualitativ erfüllten Stimmung, der andere eine neu in sie eintretende Empfindung oder Vorstellung, und das Gefühl selber das Bewusstsein der Seele von ihrem eigenen, durch dies Verhältniss erregten Zustande. Die principielle Differenz dieser Auffassung von der Herbart'schen ist einleuchtend.

Aber ebenso einleuchtend ist, dass dieselbe auf der Grundvoraussetzung eines mit präformirten Anlagen ausgestatteten Seelenwesens beruht; und wenn sich nicht schon aus andern Gründen die Nothwendigkeit einer solchen Annahme gerechtfertigt haben sollte: so wird sie sich vollends an der Ausführung unserer Gefühlstheorie ergeben. Diese Annahme ist es nun aber gerade, welche dem Herbart'schen Begriffe von der Einfachheit der Seele und ihrer lediglich formalen Einheit principiell widerstreitet, und so war er folgerichtigerweise genöthigt, auch bei seiner Theorie vom Gefühl einen andern Ausweg zu suchen und die Entstehung der Gefühle aus dem Wesen der Seele hinweg in die accidentell an ihm sich bildenden Vorstellungsverhältnisse zu verlegen.

Hiermit hätte er aber ebenso folgerichtig alle stehenden Grundgefühle in der Seele leugnen sollen, weil ja nach ihm in der Seele selbst keine (bleibende) Quelle für Ge-

fühlserregungen angenommen werden kann und ihr einziger und eigentlicher Ursprung nur das (zufällige) Entstehen qualitativer Vorstellungsverhältnisse sein kann. Herbart's scharfer und unbefangener Forscherblick hat ihn davor bewahrt, diese Consequenz ausdrücklich zu ziehen, welche die tiefere, sachliche Wahrheit gefährdet hätte. Wir erinnern an seine „ästhetischen" (und „praktischen") Musterbegriffe, welche von „ursprünglichem" Gefallen oder Misfallen, also einer stetigen und durchaus nicht zufälligen Gefühlserregung begleitet sind; aber noch directer und bezeichnender greift hier ein, wie er in der „Psychologie" (II, 82) das moralische Gefühl charakterisirt. Er sagt von ihm: dass es unbiegsam feststehe, sofern es wacht; dass es dagegen Gefahr laufe, durch Sophistik oder Begierde niedergedrückt zu werden. Hiermit bezeichnet er es offenbar als ein unwandelbares Grundgefühl, welches von jenen dazutretenden Hemmungen nicht beeinträchtigt werden kann, „so lange es wacht", d. h. so lange es als Gefühl vor dem Bewusstsein steht. Darin hat Herbart ein Doppeltes zugestanden, zuerst dass es ein Gefühl gebe, welches selbständig und unwandelbar allen sonstigen Vorstellungen vorangeht, d. h. durchaus ursprünglich (apriori) dem Bewusstsein beiwohnt; woraus zweitens folgt, dass es als Gefühl nicht erst hervorgebracht werden könne aus der Klemmung anderweitiger Vorstellungen. Hätte Herbart die ganze Tragweite jenes unwillkürlichen Zugeständnisses erwogen, er hätte nicht nur seine Erklärung vom Ursprunge der Gefühle, sondern weit mehr noch seine ganze Theorie von der leeren Einfachheit des Seelenwesens aufgeben müssen. Und in der That kann keine psychologische Thatsache gefunden werden, an der sich unwiderstehlicher das Vorhandensein eines Apriorischen im Bewusstsein verriethe, als eben das moralische Gefühl, wie dies Kant schon längst gezeigt hat.

Wir werden somit über die Herbart'sche Gefühlstheorie im Ganzen folgendergestalt abschliessen können.

Er hat mit eindringendem Scharfsinn erkannt, dass Gefühl überhaupt nur der unwillkürlich sich bildende Reflex eines Verhältnisses zweier qualitativer Momente im Bewusstsein sein könne, welche in „Spannung" gegeneinander treten und sich innerhalb jenes Spannungsverhältnisses entweder wechselseitig unterstützen oder stören. Daraus die Grundfärbung des Gefühls nach den zwei entgegengesetzten Seiten hin. Dies ist die richtige und unverrückbare Grundlage zur Erklärung aller Gefühle. Die Einsicht, dass sie auf einem unwillkürlich in der Seele sich bildenden Verhältnisse beruhen, und nichts Anderes, als das ebenso unwillkürliche Bewusstsein dieses Verhältnisses sind, — diese Einsicht hat, so viel wir wissen, Herbart zuerst mit Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen. Durch seine anderweitige Grundvorstellung vom Wesen der Seele konnte jedoch diese Einsicht nicht die gehörige Frucht tragen. Die Seele ist ihm ein völlig einfaches, inhaltsleeres Wesen. Die beiden qualitativen Factoren, welche im Entstehen des Gefühls zusammenwirken, musste er daher ausserhalb des Seelenwesens selber suchen. Statt also der einfach sich darbietenden Erklärung zu folgen, dass im Gefühle die Seele, ihrer qualitativ erfüllten Stimmung gemäss, mit den neu sich bildenden Vorstellungen in ein Verhältniss gerathe, war er genöthigt, das Entstehen dieses Verhältnisses aus ihr heraus in die Vorstellungen zu werfen und aus einer „Klemmung" zu erklären, welche zwischen den Vorstellungen sich bildet. Hiermit war die weitere, völlig erfahrungswidrige Consequenz eingeleitet, leugnen zu müssen, dass Gefühle überhaupt aus einfachen Vorstellungen entstehen können; was ihn ferner zu der Paradoxie nöthigte, auch den die einfachen Sinnenempfindungen begleitenden Gefühlen eine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen zu Grunde zu legen, eine Behauptung, deren Unstatthaftes gezeigt worden ist. Das Ganze dieser Erklärungen endlich ist abermals nur eine weitere Ausführung der Hypothese von den Vorstellungen, als selbständigen

„Kräften" in der Seele; und so läuft Alles in diese Grundannahme zurück, steht oder fällt mit dieser. Wie jedoch diese Hypothese in ihrer Allgemeinheit uns unstatthaft erscheinen musste (§. 74, 75): so hat sie auch in ihrer besondern Anwendung Nichts erhalten, was zu ihrer Bestätigung beitragen könnte.

Ein ganz Analoges von Beistimmung und von Zweifel würde sich ergeben, wenn wir in eine ebenso ausführliche Kritik von Herbart's Willenstheorie einzugehen gedächten.*) Doch scheint es uns überflüssig, da der einsichtige Leser nach den vorher entwickelten Prämissen das Urtheil leicht sich selber bilden kann. Auch hier nämlich drängt jener Grundbegriff von der Einfachheit und Unveränderlichkeit des Seelenwesens mit Nothwendigkeit zu der Auffassung hin, dass alles (vermeintliche) Wollen und Begehren der Seele lediglich der Effect von Vorstellungscombinationen sei, welche in der Seele sich bilden, ohne dass ihr selbst ein Vermögen des Wollens, ein Trieb u. dgl. beigelegt werden dürfe. Hier bieten sich gleichfalls gewisse Thatsachen, welche dem Herbart'schen Erklärungsprincip nicht absolut widersprechen, während andere, und gerade die gewichtigsten, durchaus dieser Auffassung sich unfügsam erweisen. So lange es sich um die „einfachen Begehrungen" handelt, ist es möglich, diese also zu deuten, als seien sie „nichts Anderes, als Vorstellungen, welche wider eine Hemmung aufstreben"; — also Nichts, worin die Seele selber wirksam wäre oder was aus dem qualitativen Wesen derselben entspränge. Schwieriger wird es, jenem leer abstracten Begriffe der Seele treu zu bleiben, und immer gezwungener daher auch die Erklärung, je weiter Herbart zu den complicirtern Erscheinungen des Willens fortschreitet.

Dies gilt besonders von dem, was er über die Entstehung der „praktischen Maximen" sagt. Sie sind „Re-

*) Psychologie als Wissenschaft, Bd. II, §. 150 fg., S. 402 fg.

geln", nach denen man sich im Handeln fortwährend entscheidet, d. h. nach seiner Erklärung: Resultate von übereinstimmend gebildeten Vorstellungsmassen. Diese allein sind das Wirksame in dem, was man Willen und freie Entscheidung nennt, keineswegs eine etwa hier anzunehmende „praktische Vernunft, als ein besonders hinzukommendes, von jenen zusammenstossenden Vorstellungsmassen verschiedenes, in sie hineingreifendes und sie nach sich bildendes Vermögen" (S. 417). Bei aller praktischen Thätigkeit nach solchen Maximen findet sodann ein Erwägen, ein Wählen, ein Beschliessen statt. „Wer aber erwägt, wählt und beschliesst?" Lediglich die „appercipirenden Vorstellungsmassen" und „das Ganze des gleichzeitigen Bewusstseins", als Gesammtresultat dessen, was sich aus den appercipirenden Vorstellungsmassen in der Seele gebildet hat. „Der Beschluss würde nicht feststehen, wenn nicht die durchgängige Verschmelzung so zu Stande käme, wie sie aus den sämmtlichen Vorstellungsmassen sich ergeben muss" (S. 418).

Dies in ihren allgemeinsten Grundzügen die Herbart-sche Willenstheorie, aus der indess eine dabei unterlaufende Verwechslung unverkennbar genug hervorleuchtet. Er hat allerdings Etwas erklärt, nur nicht das, worauf es hier in letzter Instanz ankommt. Nicht im mindesten nämlich denken wir zu behaupten, dass Herbart in jenen sorgfältig ausgeführten Erörterungen Nichts geleistet habe: er hat den psychologischen Apparat und die Vorbedingungen beschrieben, welche das Vorstellen und der Erkenntnissprocess zu den sich bildenden Entschlüssen herleiht, die ihrerseits gar nicht zu Stande kämen ohne jene Vorbedingungen. Zu meinen aber, dass in ihnen das sich entschliessende Princip selber, der Mittelpunkt des zufolge jener Vorstellungen wollenden Subjects gefunden sei, überhaupt jene innerste Einheit aus dem blosen Aggregate „appercipirender Vorstellungsmassen" erklären zu

wollen, dies ist ein so entschiedener Widerspruch oder eine so empfindliche Lücke der Theorie, dass sie durch keinen Scharfsinn sonstiger Erörterungen ersetzt werden kann. Warum freilich Herbart genöthigt sei, um seines Begriffes von der Seele willen, jenen Widerspruch zu begehen, jene Lücke übrig zu lassen, darüber sind wir zu vollständiger Einsicht gelangt.

Wir können daher in Bezug auf den Grundcharakter von Herbart's psychologischer Theorie abschliessend dasselbe erinnern, was von den metaphysischen Ergebnissen seiner Seelenlehre gilt und was dem grössten Lobe gleichzuachten ist. Er hat ein Princip mit unerschütterlicher Consequenz durchgeführt, ohne sich irre machen zu lassen durch die entgegenstehenden Schwierigkeiten; er hat dadurch die eigentliche Geltung und Tragweite desselben mittelbar für immer festgestellt. Der Werth seiner Leistung ist gesichert; er hat davon Nichts zurückzunehmen. Aber sie vermag nicht die ganze psychologische Aufgabe zu lösen.

So ist auch sein Begriff der Seele nicht falsch, aber unvollständig. Dies hat unsere Kritik im ersten Theile gezeigt. Ebenso sind die einzelnen Lehrsätze über die Verschmelzung oder Hemmung der Vorstellungsreihen und ihre dadurch modificirte Reproduction im Bewusstsein in ihrem allerdings beschränkten Bereich von bleibendem Werthe. Das ganze Gebiet psychologischer Erscheinungen, welche dem Mechanismus unwillkürlicher Vorstellungsbildung unterworfen sind, hat Herbart erforscht und seine Gesetze erkannt; und schon Leibnitz erinnerte mit Recht, dass gerade drei Viertheile unsers bewussten Lebens im Bereiche jener unwillkürlich sich bildenden Vorstellungsprocesse verbleiben mögen. Doch ist dies dem Wesen nach nur ein untergeordneter Theil unsers Seelenlebens; der Geist besitzt auch ein Gebiet (das des Selbstbewusstseins), in dem er selbständig und selbstthätig (wir scheuen uns gar nicht den

von Herbart perhorrescirten Kantischen Ausdruck wieder zurückzuführen), in dem er mit „Spontaneität" seinen Erkenntniss-, Gefühls- und Willenszustand sich bildet und, seine Vorstellungsreihen ordnend, sich zurecht legt. Dies ganze Gebiet in seinem eigenthümlichen Charakter hat nun Herbart ignorirt, weil sein Begriff der Seele nicht bis dahin reichte. Wie hierdurch auch für seine „praktische Philosophie" eine sehr charakteristische Lücke übrig bleiben musste, haben wir an einem andern Orte gezeigt.*)

Aber auch jenes Gebiet des Unwillkürlichen ist nicht erschöpfend und nicht in seinem letzten Grunde erkannt, wenn man die Seele dabei blos als unveränderliche Einfachheit und ihr Bewusstsein lediglich als Effect jener mechanisch sich abwickelnden Vorstellungsmassen betrachtet. Ihr vorbewusster Inhalt, die Instincte und Grundanlagen derselben erklären erst vollständig, was wir „Stimmung" nennen. Sie machen sich nicht minder in der gesammten Gefühlssphäre, wie in den Grundtrieben kenntlich, indem sie den unwillkürlich sich bildenden Inhalt derselben mit ihrer innern Controle begleiten, das Angemessene und Unangemessene, das Begehrens- und Verabscheuenswerthe ursprünglich beurtheilend. Dies erklärt zugleich das „teleologische" Verhältniss, auf welches Lotze in Betreff der Sinnengefühle ganz mit Recht hingewiesen hat.**) Sowie das Gefühl des sinnlich Angenehmen oder Unangenehmen in der Regel den Wächter und Anzeiger des physiologisch Nützlichen oder Schädlichen abgibt, ganz ebenso ursprünglich leiten uns die ästhetischen und moralischen Grundgefühle in den unwillkürlichen Werthbestimmungen, die wir den Dingen beilegen. Erst durch jenen concreten Begriff der Seele ist all jenes Unwillkürliche in uns theils erklärt, theils in seiner tiefgreifenden Bedeutung gerecht-

---

*) System der Ethik, I, 359.

**) Medicinische Psychologie, S. 236.

fertigt. Wir könnten Schiller's Spruch: „Was kein Verstand der Verständigen sieht“ (was uns von Aussen gekommene und durch Reflexion erzeugte Begriffe nicht gewähren), „das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth“ (das ist als Apriorisches, vorbewusst Leitendes dem Bewusstsein gegenwärtig) — zum Motto und Erklärungsprincipe der ganzen Gefühlslehre machen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, wie wir trotz all jener Einwände den Resultaten der Herbart'schen Psychologie dennoch eine bleibende Geltung zugestehen, eben in dem Sinne, dass sie nicht an sich selbst verändert oder verbessert, sondern durch andere Principien ergänzt und erweitert werden müssen. Es ist sogar von entscheidender Bedeutung für die Gesammtentwickelung der gegenwärtigen Wissenschaft, zu erkennen, dass Herbart's Psychologie eine andere mit umfassendern Principien nöthig mache, und nur durch deren Ergänzung für sich selbst Wahrheit erhalten könne. Gerade in demselben Sinne und in der nämlichen Begrenzung, wie wir auch behaupten dürfen, dass die physikalischen Gesetze der Mechanik an den Bewegungen des Thier- und Menschenkörpers zur Anwendung kommen, ohne dass doch der Ursprung der willkürlichen Bewegung selber aus ihnen erklärt zu werden vermöchte: ebenso verhält es sich mit den von Herbart nachgewiesenen Gesetzen des psychischen Mechanismus; sie finden überall Anwendung, aber sie erklären nicht die innern Unterschiede des Bewusstseins. Die höchsten Vorsätze und Ideale eines sittlich begeisterten Willens, der gegen die verworrenen Triebe in der eigenen Brust sich wendet oder äussere Hindernisse besonnen abwehrt, die schöpferische Thätigkeit des Künstlers, der mit freiordnender Besonnenheit aus den ersten chaotischen Regungen seiner Phantasie ein Kunstgebilde immer reiner und schärfer herausläutert; alles Dies und Aehnliches kann, auf die abstracte psychologische Form zurückgeführt, auch nur als eine „gegen Hindernisse sich

aufarbeitende Vorstellung" behandelt werden, gleich jeder unwillkürlich sich bildenden Vorstellungsassociation, ohne dass daraus ihr eigentlicher höherer Charakter im geringsten begriffen wäre. Herbart hat, wenn er eine allgemeine Mechanik des Vorstellungslebens zu begründen suchte, damit ebenso wenig schon jenen Gegensatz des unwillkürlich gebildeten und des freibewusst sich gestaltenden Vorstellungslebens abgeleitet oder erklärt, wiewohl auch in letzterm jene allgemeinen Gesetze zur Geltung kommen, als etwa die physikalische Mechanik, wenn sie die allgemeinen Gesetze des Hebels begründet, damit schon die Hebelwirkungen erklärt hat, welche durch bewussten Willen, Nerveneinfluss und Muskeln die Gliedmassen eines organischen Leibes bewegen, ja zu schönen, harmonischen Bewegungserscheinungen veranlassen, eben weil auch hier jene allgemeinen Gesetze unter der Macht eines höhern Princips sich in ganz eigenthümlicher Anwendung zeigen.

Entwickelungsgeschichte des Erkennens

oder

Erkenntnisslehre.

Zweites Buch.

Die Lehre vom sinnlichen Erkennen.

Erstes Kapitel.

Allgemeiner Begriff der Empfindung.

---

116. Der Inhalt der drei folgenden Bücher soll die Entwickelungsgeschichte des erkennenden Geistes umfassen. Nach der vorläufigen Sonderung des Erkennens von den beiden mitwirkenden Richtungen des Bewusstseins (§. 97, 103) betrachten wir ersteres hier in seinem selbständigen Verlaufe und haben das Recht dieser Auffassung, damit der ganzen systematischen Anordnung unsers Werkes, bereits ausdrücklich in dem Umstande nachgewiesen, dass das Erkennen, original und selbständig in seinem eigenen Entstehen, dadurch zugleich das Fühlen und das (bewusste) Wollen als begleitende Zustände im Bewusstsein mittelbar erweckt. So kann nicht blos, sondern es muss von ihm ausgegangen werden.

Die allgemeine Aufgabe des Folgenden ist daher: das Erkennen aus seiner unmittelbarsten, niedersten Gestalt (dem sinnlichen Empfinden) in stufenweiser Entwickelung bis zu seiner höchsten, dem Erkennen in der Form des Selbstbewusstseins, hindurch zu begleiten.

Offenbar ist hierbei von zwei Fragen auszugehen; zuerst: was Erkennen überhaupt sei? d. h. der für alle jene besondern Formen gemeinsame Begriff desselben, der daher im wirklichen Bewusstsein in dieser Reinheit und Allgemeinheit niemals vorkommen kann, sondern darin nur unter bestimmten Modificationen auftritt.

Die zweite Frage: was der unmittelbarste Zustand, damit der Ausgangspunkt des Erkennens sei? — kann nur aus Erledigung der ersten sich ergeben.

117. Das Erkennen ist, gleich dem Fühlen und Wollen, bewusste Thätigkeit des Geistes. Jene erste Frage (§. 116) fällt daher mit der zusammen: in welch eigenthümlicher Weise das Bewusstsein bestimmt sein müsse, um als erkennendes vom fühlenden und wollenden sich zu unterscheiden?

Erkennen, in höchster Allgemeinheit gedacht, bezeichnet das Bewusstsein einer Gebundenheit des Vorstellens, zufolge dessen der Geist dem Grunde dieser Bindung eine von ihm selbst unabhängige Realität zuschreibt. Das Bewusstsein solcher Bindung ist das Gemeinsame für jede Form und Stufe des Erkennens. Der Grund dagegen, zufolge dessen das Bewusstsein im Erkenntnissacte seinem Inhalte Realität beizulegen gedrungen ist, zeigt sich als ein verschiedener auf den verschiedenen Erkenntnissstufen, und bedarf daher in jedem dieser Fälle einer besondern Nachweisung. Wir erläutern dies ganze Verhältniss vorläufig.

In jedem Acte des Erkennens wird sich der Geist eines bestimmten, von ihm unabhängigen Inhalts bewusst, welchem er darum ebenso unmittelbar im Gebiete des Empirischen „Wirklichkeit", in der Sphäre des begriffsmässigen Denkens „Wahrheit" zuerkennen muss. Dies (wenn auch immerhin dunkle) Bewusstsein einer Bindung der „Freiheit vorzustellen", was eben das Charakteristische

jedes Erkenntnissactes ausmacht, zeigt Erkennen und Wollen als unabtrennliche Grundbestimmungen des Geistes, bestätigt also von neuem unsere gesammte Grundansicht: dass Wille (Trieb) die innerste oder erste Grundeigenschaft des Geistes sei, so gewiss das Erkennen, welches man als den directesten Gegensatz des Willens zu betrachten gewohnt ist, in letzter Instanz selber nur erscheinen kann als ein durch das Bewusstsein irgend eines Objectiven zum Stillstand gebrachter Wille. Ferner bestätigt sich dadurch das gleichfalls schon Nachgewiesene: dass dies „Bindende“ keineswegs als ein dem Wesen und Grundtriebe des Geistes innerlich Heterogenes gedacht werden könne, vielmehr nur das ihm Angemessene und ihn Befriedigende bezeichne, indem hierbei an den durchgreifenden Parallelismus zu erinnern ist, in welchem sich das apriorische Wesen des Geistes mit der gesammten Objectivität befindet. Wenn also in irgend einem Erkenntniss- (z. B. Empfindungs-) Inhalte der zunächst unbestimmte Trieb sich „gebunden“, aus seiner Unbestimmtheit herausgerissen und fixirt weiss, so macht sicherlich dabei ein mehr oder minder klar hervortretendes „Gefühl“ eines befriedigten Abschlusses sich geltend. Wenigstens ist der letztere Gefühlszustand begriffs- wie erfahrungsmässig als der normale und ursprüngliche anzusehen. Wie demungeachtet „unangenehmes“ Gefühl, d. h. Bewusstsein der Disharmonie zwischen der innern Stimmung und dem „bindenden“ Inhalte entstehen könne, muss in jedem besondern Gebiete des Fühlens besonders erklärt werden. Ausserdem aber werden wir im Folgenden sehen, wie wichtig diese durch die Consequenz alles Bisherigen geforderte Grundauffassung sei, um auch nur das eigentliche Wesen des Empfindens zu erklären. —

118. Ebenso entschieden sind aber Erkennen und (bewusster) Wille wechselseitig sich voraussetzende und hervor-

rufende Thätigkeiten. („Bewusster Wille", sagen wir, und unterscheiden diesen Begriff dadurch aufs Bestimmteste von jenem dunkeln Triebleben oder Willen, welcher die gemeinsame Grundlage aller bewussten Zustände ist.) Entweder das Subject weiss sich durch das Objective gebunden — Erkennen; oder es setzt das Objective von Sich (dem Subjecte) abhängig — Wollen. In diesem Uebergange endlich von einer Bestimmtheit zur andern wird es fühlend, Bewusstsein der innern bestimmten Zuständlichkeit. Von neuem zeigt sich daher die innere Unabtrennlichkeit jener drei Grundrichtungen des Geistes, sowol am ersten Quellpunkte seines Bewusstwerdens, wie auf den höhern Stufen desselben, wo die Nachweisung dieser Unabtrennlichkeit uns noch vielfach beschäftigen wird.

Die erste Frage ist beantwortet: Das Bewusstsein eines bestimmten, vom Subjecte unabhängigen Inhalts und das daraus hervorgehende Beilegen von Realität an denselben machen den allgemeinen Charakter des Erkennens aus. Die verschiedenen Arten jenes Inhalts und die verschiedenen Weisen, ihm Realität beizulegen, bedingen die verschiedenen Stufen des Erkennens.

119. Aus jenem allgemeinen Charakter des Erkennens (§. 117) ergibt sich von selbst seine erste Gestalt und sein unmittelbarster Ausgangspunkt. Das Bewusstsein unwillkürlichen Gebundenseins und die davon unabtrennliche Nothwendigkeit, irgend Etwas als „mich bestimmend" und darum als „wirklich ausser mir" setzen zu müssen, ist dieses Erste, ohne welches der Geist weder zum Allgemeinen eines Bewusstseins, noch zum Specifischen eines Erkenntnissactes zu gelangen vermöchte. Jenes Innewerden unwillkürlichen Gebundenseins durch einen unmittelbar sich aufdrängenden Inhalt ist aber eben der allgemeinste Begriff der Empfindung.

Der Geist ist unmittelbar für sich selber nur in Verbindung mit seinem organischen Leibe wirklich.

(Dass bei diesem, in der Regel nicht gehörig aufgehellten Verhältnisse das „Seelische“ des Geistes das Vermittelnde sei, hat die „Anthropologie“ umfassend gezeigt. Wir gehen hier daher nicht mehr darauf ein, in Betreff des Folgenden nur daran erinnernd, dass auf der Wesensstufe des Geistes jenes Seelische nicht zu hypostasiren, zu einer mit dem Geiste in Verbindung gesetzten substantiellen „Seele“ zu fixiren sei, sondern dass es lediglich die Eigenschaft des Geistes ausmache, der eben darum Geist, nicht blos Thierseele ist.)

Das erste Bewusstwerden des Geistes in dieser Einheit mit dem Organismus kann daher nur der Act sein, Sich in seinen leiblichen Veränderungen inne zu werden: — Selbstempfindung in untrennbarer Einheit mit der Empfindung eines Andern (nicht eines „Aussendinges“; auf dieser untersten Stufe des Bewusstseins ist ebenso wenig von Aussendingen die Rede, wie von einer bewussten Selbstunterscheidung des Geistes ihnen gegenüber). Es ist die dumpf verschwommene Selbstempfindung **in** allen einzelnen Affectionen, die oben (§. 106 fg.) nachgewiesene Einheit von Empfindung, Sinnengefühl und Trieb, wie sie im ersten Kindesbewusstsein sich darstellt. Aber dem Keime nach ist darin schon die gesammte apriorische Macht des Geistes gegenwärtig; denn aus jener Stufe blos seelischen Empfindens, welches dem Menschen mit dem Thiere gemein, lässt er eben in geordneter Folge den ganzen Reichthum des Selbstbewusstseins hervorgehen. Der Wahlspruch des Sensualismus: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, gilt auch für uns; aber in dem Sinne, dass der ganze Geist mit seiner allgemeinen, wie individuellen Begabung im „Sinne“ gegenwärtig sei, nicht blos, wie Leibnitz zu particulär oder unbestimmt es ausdrückte, der intellectus, der formale Verstand oder das allgemeine Denken.

120. Daraus entspringt zugleich die allgemeine Grund-

form alles Bewusstseins, die Unterscheidung zwischen Subject und Object, die zugleich nothwendige Wechselbeziehung ist. In jenem ersten Bewusstseinsacte stellt der Geist ein Anderes sich entgegen (objicirt es sich — Object, Ding, Nichtich) und fasst ihm gegenüber Sichselbst, als das Nicht-Andere, zusammen (Subject, Ich, Nichtding). Diese Grundform des Bewusstseins mag auf den höhern Stufen für das Subject selber allmählich immer klarer hervortreten, auf welche Stufenfolge Herbart insbesondere hingewiesen hat; ohne jenen ursprünglichen eigenen Selbsterleuchtungs- und Selbstunterscheidungsact des Geistes aber ist auch kein Anfang des Bewusstseins möglich, was von Herbart nicht gleichmässig beachtet worden. Es zeigt sich daher, dass jene Ausdrücke: „Subject, Object", wiewol sie schon dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche angehören und Producte psychologischer Reflexion sind, treffend und richtig das ursprüngliche Verhältniss bezeichnen. Auch der bekannte, scheinbar schon gewagtere Satz: „das Ich setze sich selbst und das Nichtich in Einem Schlage", enthält dennoch die treffende Wahrheit, sofern man nur zwischen dem Ich, als Setzenden, und dem Ich als Gesetzten, dahin unterscheidet, dass jenes ein Reales und Substantielles, der „Geist" sei, dies die Vorstellung jenes Geistes von sich, die er aus sich selbst erzeugt durch einen innern Erleuchtungsact, der eben in ihm Bewusstsein und jene Doppelunterscheidung setzt. Dass diese Auslegung auch der eigentlichen Meinung Fichte's nicht entgegen sei, dürfte sich insbesondere aus seiner „Darstellung der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1802 (Sämmtl. Werke, Bd. II) ergeben, worin das „absolute Wissen", jene Grundform alles Bewusstseins, aus „ruhendem Sein" und „formaler Freiheit", beide in absoluter Wechseldurchdringung, also construirt wird, dass das Sein (das Reale) durch einen absoluten, aus sich selbst anhebenden Freiheitsact sich über sich selbst stellt, und dadurch zum Fürsichseienden wird;

das Fürsichseiende (Ideale, Ich) umgekehrt nur dadurch zum in sich ruhenden Wissen werden kann, „nur darum nicht durch sich hindurchfällt", dass es wirklich auf dem Sein ruht und nur dessen (eines Realen) Selbstabspiegelung ist. Alles Bewusstsein ist auch nach ihm nur Product der „Freiheit" eines über sich selbst sich erhebenden, reflexionsfähigen, sich durchleuchtenden Realen.

So bestätigt diese besondere Erörterung über den Begriff der Empfindung nur, was uns im ersten Buche über den Grund und das Wesen des Bewusstseins überhaupt sich ergab. Der Geist ist Triebwesen, aber nicht blos, gleich den andern, tieferstehenden Weltsubstanzen, nach Aussen gegenwirkendes, sondern auf sich zurück- und sich selbst durchwirkendes. Von den äussern Affectionen geweckt, greift er sich beleuchtend (bewusstseinerzeugend) in sich selber zurück, welche „Empfindung" daher seine ursprünglichste (Freiheits- oder Willens-) That ist: d. h. die erste Bethätigung derjenigen Grundeigenschaft in ihm, welche auf den höhern Stufen seiner Entwickelung als eigentliche Freiheit und bewusster Wille auftritt. Was aber im Beginne dieser Entwickelung einmal, und dann für immer geschehen ist, um den Bewusstseinsprocess überhaupt in Bewegung zu setzen, das wiederholt sich am täglichen Schlafe: auch das Erwachen daraus ist nichts von Aussen dem Geiste Eingegossenes, sondern eigene That desselben, Selbstherstellung zur vollen Energie des Willens, welcher eben im Schlafe das Nachlassende oder völlig Unwirksame ist. Hätte man sich nur einmal die Mühe gegeben, den psychischen Bedingungen unsers täglichen Erwachens tiefer nachzuforschen, unmöglich hätte der Zustand des Bewusstseins („Vorstellens") für ein blos Accidentelles, ohne Mitbetheiligung des Willens in uns sich Ereignendes betrachtet werden können.

121. Um den Begriff jenes frühesten Bewusstseinsactes, den wir als Selbstempfindung bezeichnen mussten (§. 115),

völlig zu erschöpfen, fehlt uns noch ein Moment; aber er ist gerade der wichtigste, weil in ihm zugleich die Möglichkeit für den Geist enthalten ist, über die enge Schranke des blosen Empfindungszustandes sich zu erheben. Wir gehen an diese Nachweisung.

1. Der Geist kann nur dadurch zu sich selbst kommen, oder was damit zusammenfällt, sich unterscheiden von Dem, was nicht er selbst ist, dass er sich auf bestimmte Weise (durch specifischen Inhalt) von diesem Andern *afficirt* weiss. Dies ist es, was wir Empfindung nannten, zugleich hervorhebend, dass darin die Selbstempfindung und die des Andern unabtrennbar vereinigt sind, ohne doch ununterscheidbar zusammenzufallen. Nur indem der Geist afficirt wird durch das Andere, d. h. es unmittelbar empfindet, empfindet er *sich selbst*, und umgekehrt: indem er Sich empfindet, kann er dies nur, indem er sich in bestimmter Affection empfindet, d. h. indem er das Andere empfindet.

2. Darin liegt aber zugleich der neue, höhertreibende Moment, den wir suchen. Die *Selbst*empfindung, wie die Empfindung des *Andern*, ist das unablässig Wechselnde und Veränderliche; der empfindende Geist dagegen **ist** das *Eins*bleibende in jenem wechselnden Empfindungsinhalte. Dies objective Verhältniss muss auch in sein Bewusstsein zurückschlagen. So beginnt er, an diesem Wechsel der Empfindungen immer entschiedener Sich Selbst als das Einsbleibende darin gewahr zu werden. An der Empfindung des Andern, Wechselnden, findet er sich *Selbst*; in dem Bewusstsein des Wechsels findet er seine *Einheit*. Und so erhebt er sich allmählich zum *Bewusstsein* dieser Einheit, indem er sich nicht nur als *Subject* (Innerliches) den Empfindungen gegenüberstellt, sondern als *Eines* Subject („Ich“) dem Wechsel des Innern und Aeussern. *Dies* ist der Grund, um deswillen das Bewusstsein dieser innern, sub-

jectiven Einheit, die „Ichanschauung", nichts Unmittelbares, von Anbeginn Vorhandenes, sondern nur Resultat einer Entwickelung des Bewusstseins sein kann, wie Herbart richtig lehrte. Der Geist ist selbst „das übergreifende Subject"; darum gewahrt er sich auch allmählich immer entschiedener als solches, sobald überhaupt nur in ihm der Bewusstseinsprocess in Bewegung gesetzt ist.

3. In dieser zunächst nur formellen Selbstunterscheidung des „Ich", als Einheit, von allem Wechselnden in ihm und ausser ihm, liegt jedoch zugleich die Macht des Geistes, jene Schranke des Empfindens zu durchbrechen und den Inhalt der Empfindungen als blosen Stoff seiner zusammenfassenden Thätigkeit zu verarbeiten, wodurch sie zu Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen erhoben werden. Der Geist selber setzt dadurch das Empfinden zur untersten Stufe des sinnlichen Erkennens herab, indem er als durchdringende Einheit mit jenem Stoffe schaltet und ihm durch Trennen und Verbinden neue Formen zu geben vermag. Der „Wille", wie er frühester und allgemeinster Bewusstseinsquell ist, macht sich auch im Besondern des Erkenntnissprocesses als das eigentlich Wirksame und Forttreibende geltend, wie der weitere Verfolg zeigen wird. —

122. Diese „durchdringende Einheit" ist nun eben der Punkt im Bewusstsein, auf dessen richtige Erfassung Alles ankommt, um den gesammten Erkenntnissprocess zu erklären. Bekanntlich ist er es, den Kant als die „synthetische Einheit der Apperception" bezeichnete und richtig behauptete, dass erst in ihm und durch seine zusammenfassende Thätigkeit ein Object für das Bewusstsein entstehe. Das Gleiche hat sich im Vorigen uns ergeben; und nur dadurch erweitern wir das Kantische Resultat, dass ganz Dasselbe, was Kant erst am „Verstande" und an der begriffebildenden Thätigkeit zur Geltung brachte, nach uns schon im Empfinden wirkt und den an sich chaotischen Empfindungsinhalt

zu eigentlichen Gewahrungen („Anschauungen“) erhebt; wovon später.

Aber die weitere Frage ist nicht zu umgehen, worin denn eigentlich jene übergreifende Macht des Geistes, jene „synthetische Einheit“ bestehe, welchen allgemeinern Charakter sie habe? Diese Frage fällt mit der andern, bisher schon vielfach beleuchteten zusammen, was den (menschlichen) Geist specifisch abscheide von der blosen (Thier-) Seele? Offenbar nämlich sind wir genöthigt, nicht blos im Bewusstsein des Menschen von sich selbst, sondern auch in der Selbstempfindung der Thiere ein solches Innewerden ihrer bleibenden Einheit, dem wechselnden Empfindungsinhalte gegenüber, anzuerkennen.

Was ist es nun im menschlichen Geiste, wodurch diese Selbstempfindung zur eigentlichen Ichanschauung, und damit zu jener übergreifenden Macht gesteigert wird, welche die Quelle alles eigentlichen Erkennens wird, während wir ohne unkritische Uebertreibung der Thierseele nichts Höheres als eine mehr oder minder dumpfe Selbstempfindung beilegen dürfen, vergleichbar dem ersten Kindesbewusstsein von sich selbst.

Erst im Folgenden, auf der Stufe der „Anschauung“ (§. 169), werden wir über den Grund dieses Unterschiedes vollständig belehrt, eben da, wo in der Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins die „Selbstanschauung“ zuerst hervortritt. Sie ergibt sich dort als Resultat eines unwillkürlichen Schlusses, eines **Denk**acts. Es ist also das im menschlichen Empfinden mitgegenwärtige Denken, welches den menschlichen Geist befähigt, im Unterschiede vom Thierempfinden, zur Ichanschauung, später zum Selbstbewusstsein sich zu erheben. (Der Sache nach hatte Kant also Recht, wenn er die „synthetische Einheit der Apperception“ nicht ohne Mitwirkung des Verstandes gelten liess; nur übersah

er die wichtige Wahrheit, dass dies Denken nicht blos auf der Stufe des eigentlichen (reflectirenden) Verstandes, sondern schon in dem untersten Zustande des Empfindens verborgenerweise wirksam sei. Und dies unterscheidet eben den menschlichen Geist von der Thierseele.)

Hiermit ist der Begriff des Empfindens völlig erschöpft. Es ist Zeit, der Frage nach seinem psychologischen Entstehen näher zu treten.

Zweites Kapitel.

Der psychologische Ursprung der Sinnenempfindung.

---

123. Wir haben im Bisherigen die Selbstempfindung und die Empfindung des Andern in ihrer Wechselbeziehung und Unauflöslichkeit betrachtet. Hier, bei der Untersuchung ihres gemeinsamen Entstehens, sind beide bestimmter zu sondern und die „Empfindung des Andern“ für sich zu betrachten. Dies ist aus dem weitern Grunde sogar unerlässlich, weil in der Empfindung des Andern der Ausgangspunkt und das Weckende des ganzen Empfindungsprocesses liegt.

Sinnenempfindung ist noch nicht Anschauung, vielweniger Wahrnehmung bestimmter Sinnenobjecte. All dergleichen Verwechselungen sind hier noch streng abzuhalten. Dagegen treten folgende charakteristische Eigenschaften an ihr hervor.

1. Jeder sinnliche Empfindungsinhalt bezeichnet eine einfache und zugleich eigenthümliche Qualität, deren Unterschied von andern sich nicht in allgemeinen Begriffen bezeichnen („definiren“), sondern nur durch den Act der Empfindung selber auffassen lässt. (Was kalt, bitter, helltönend, roth sei, kann man durch keinerlei vor-

läufige Beschreibung, sondern nur durch wirkliches sinnliches Erleben erfahren.) Dies heisst psychologisch ausgedrückt: das äussere Empfinden ist mit dem unwillkürlichen Bewusstsein gebundener Freiheit (§. 111, 117) behaftet; die Selbstthätigkeit des Geistes steht in ihm noch auf niederster Stufe: er verhält sich lediglich receptiv und hat das Bewusstsein dieses Verhältnisses, d. h. er empfindet die Affection eines Andern, dem er damit Realität ausser sich beizulegen gedrungen ist.

2. Sodann ist der sinnliche Empfindungsinhalt durch die Klarheit und Bestimmtheit seiner qualitativen Unterschiede, ebenso durch die Festigkeit, mit welcher er, so lange die Affection dauert, vor dem Bewusstsein stehen bleibt, specifisch verschieden von allem durch freie Thätigkeit des Bewusstseins Producirten, sei dies Vorstellung oder Begriff. Die Empfindungen sind lebhaft, eindringlich, scharf gesondert, ebenso nach dem Unterschiede der Sinnengebiete, denen sie angehören, wie innerhalb eines jeden nach den eigenen einfachen Unterschieden, die jedes Sinnengebiet umfasst. Jedes sinnlich Empfundene steht mit unvertauschbarer Bestimmtheit neben dem andern; und wie es unmöglich ist, Farben- und Tonempfindungen miteinander zu verwechseln, so tragen die einzelnen Töne oder Farben denselben Charakter abgegrenzter Entschiedenheit. Das innerlich Vorgestellte entbehrt aller dieser Eigenschaften; vielmehr zeigt es den entgegengesetzten Charakter des Unsteten und Fliessenden, des Matten und Unbestimmten, und es bedarf der ununterbrochenen Willensenergie („Aufmerksamkeit“) des Geistes, um seinen Inhalt vor diesem Verschwimmen zu bewahren.

3. Endlich sind es nicht blos einfache Sinnenempfindungen, sondern feste Verbindungen und Gruppen derselben, welche sich dem Bewusstsein bieten: entweder die wiederkehrende Verbindung gewisser Empfindungen desselben Sinnes (eine bestimmte Farbenfolge oder verbundene Töne),

oder stets verbundene Gruppen verschiedener Sinnengebiete (weiss und kalt, Schnee; roth und warm, Feuer). Diesem ganzen Empfindungsinhalt kann der Geist bei offenen und wachen Sinnen sich weder entziehen, noch an der Gruppirung oder Aufeinanderfolge desselben das Geringste verändern. Deswegen schreibt er unwillkürlich und nothwendig dies Alles einer Ursache zu, welche unabhängig von ihm und seiner freien Thätigkeit besteht, ein „Reales" ist: — woraus auf der höhern Stufe des Wahrnehmens der Gesammtbegriff einer Aussenwelt entsteht. —

4. Parallel mit dem äussern Empfinden geht eine Reihe innerer Lebensempfindungen, durch die sich ebenso unwillkürlich einzelne oder Gesammtzustände unsers Organismus im Bewusstsein widerspiegeln: Behagen oder Unbehagen, Wohlsein oder Schmerz, das Gesammtgefühl gesunder Kraft oder krankhafter Schwäche, einzelne specifische Schmerz- oder Lustempfindungen u. dgl. Sie können zum Theil sehr intensiv und stark, ja bewältigend im Bewusstsein auftreten, ohne dass sie doch an scharfer Bestimmtheit des Inhalts und an Deutlichkeit des Eindrucks der eigentlichen Sinnenempfindung gleichkommen. Die gewöhnliche Weise, diesen Unterschied zu erklären, besteht darin, dass die Lebensempfindungen nicht auf der Affection eines specifischen Sinnennerven beruhen, sondern auf der Umstimmung von Nerven, die zum eigentlichen Empfinden nicht bestimmt sind.

Factisch ist dieser Umstand unzweifelhaft richtig; aber er erklärt die Thatsache nicht vollständig und nur wie aus zweiter Hand; denn wie sich weiterhin ergeben wird, ist es nichts weniger als leicht anzugeben oder vollkommen ausgemacht, was es an gewissen Nerven sei, wodurch sie zu „specifischen Sinnennerven" werden. Und es ist sogar wichtig für die folgende Untersuchung, schon hier auf das Unbestimmte und Vieldeutige dieses Begriffes hinzuweisen. Das scheint uns dagegen schärfer zum Ziele zu

treffen, weil es den psychologischen Unterschied beider Empfindungsgruppen bezeichnet und so auf die nächste und unmittelbarste Ursache desselben zurükgeht: dass es bei den eigentlichen Sinnenempfindungen drei zusammenwirkende Factoren sind, die äussere Einwirkung, der dadurch umgestimmte Nerv und die Resonanz dieser Umstimmung im Bewusstsein, während in den Lebensempfindungen nur die beiden letztern Factoren auftreten: eine spontan oder wenigstens nur mittelbar durch äussere Gründe erzeugte Umstimmung der Nerven und deren Widerspiegelung in der Seele. Dadurch scheint sich auch der andere, schon erwähnte Unterschied zwischen den beiden Empfindungsarten erklären zu lassen, dass eine Lebensempfindung, z. B. des Schmerzes, zwar mit grosser Intensität auf das Bewusstsein einwirken könne, ohne dennoch die einfache Abgeschlossenheit und gesonderte Deutlichkeit zu haben, welche auch der leiseste Ton oder die schwächste Farbenempfindung im Bewusstsein zurücklässt. Der Grund davon ist offenbar, weil hier eine durchaus begrenzte Wirkung vorliegt, auf welche das Bewusstsein daher gleichfalls nur durch scharf begrenzten Empfindungsinhalt antworten kann, während bei den Lebensempfindungen jene ausschliessende Erregung einer strenggesonderten Nervengruppe (der Primitivfasern des Hör-, Gesichts-, Geruchsnerven u. s. w.) gerade nicht stattfindet, sondern hier die oftmals höchst complicirte Umstimmung verschiedenartiger Nerven zusammenwirkt, um eine „Lebensempfindung" hervorzubringen; daher das Gefühl des Behagens oder Unbehagens, der Kraft oder Schwäche, des Hungers und Durstes u. dgl. zwar intensiv sehr stark, aber nach ihrem Empfindungsinhalt nur unklar und verschwommen aufzutreten vermögen. Weiter unten wird sich zeigen, wie es zur Ergründung der wahren Natur der Sinnenempfindung unerlässlich werde, diesen Unterschied nicht zu übersehen.

Diese Mannichfaltigkeit innerer Lebensempfindungen

wird gleichfalls, genau entsprechend der Umbildung äusserer Sinnenempfindungen zur Vorstellung einer „Aussenwelt“ (§. 123, 3), auf der höhern Stufe der Wahrnehmung in den Gesammtbegriff einer „Innenwelt“, als Gegenstand der Selbstbeobachtung zusammengefasst.

124. Bei all jenen Empfindungsthatsachen, die wir unter 1—3 (§. 123) zusammenfassten, bleibt die gemeinsame Frage übrig, was das ihnen zu Grunde liegende „Reale“ sei, und wie es sich zu seinem Empfundenwerden verhalte, d. h. ob Etwas und wie viel von seinem Wesen durch den Act des Empfindens in den Gehalt der Empfindung aufgenommen werde? Es darf uns dabei nicht entgehen, dass diese Frage auf dem Wege blos psychologischer Selbstbeobachtung nicht erledigt werden könne, dass sie der Unterstützung der Physiologie und der Physik bedarf.

1. Zuerst und vor allen Dingen ist bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft der alte sensualistische Irrthum als völlig antiquirt zu bezeichnen, als wenn durch den Inhalt der Empfindung ein Abbild vom Wesen oder den Eigenschaften des Realen im Bewusstsein abgedrückt werde. Eine doppelte Scheidewand schiebt sich hier dazwischen: die eigenthümliche Energie, durch die der Sinnennerv auf die von Aussen kommende Erregung („Reiz“) antwortet; dann aber auch das selbständige Verhalten der Seele (des Geistes) durch das Umsetzen des physiologischen Reizes ins Bewusstsein. Bei seiner innigen Verbindung mit dem ganzen Nervensystem und mit den Sinnennerven im Besondern (gleichviel wie diese Verbindung physiologisch näher gedacht werde, ob als dynamische Gegenwart der Seele im Organismus, wie wir es behaupten, oder als Wechselwirkung mit ihm von einer einzelnen centralen Stelle des Hirns aus, wie die Herbart'sche Schule und Lotze es lehren) nimmt der Geist Theil an jenen Veränderungen und Umstimmungen der Sinnennerven; aber er verwandelt sie, seiner eigenen Wesenheit gemäss, in die

Gestalt des Bewusstseins, welche wir als „Empfindung“ bezeichnen. Somit ist der Ursprung der Empfindung und ihr Inhalt von rein psychischer Beschaffenheit und ist nur für den Geist und sein Bewusstsein vorhanden. Er bleibt darum auch völlig unvergleichbar ebenso mit den Eigenschaften des äussern Realen, als mit den Zuständen des Sinnenorganes, welches jenen Bewusstseinszustand veranlasste. Und wie auch weiterhin die Untersuchung sich wende, dies fundamentale Resultat kann nie erschüttert werden.

2. Dies ist jedoch nur die Eine Seite der vollständigen Wahrheit; denn andererseits ist nicht zu übersehen, dass der allerdings lediglich subjective Empfindungsinhalt dennoch, nur in die Sprache des Geistes und Bewusstseins übersetzt, dem Eigenthümlichen der veranlassenden Einwirkung genau entsprechen müsse und somit für alle Eigenschaften und Veränderungen am Realen einen eigenen parallelen Ausdruck haben werde. Hierin nun wäre ein Anhaltspunkt gegeben, um den objectiven Eigenschaften des Realen näher zu dringen; doch ist grosse Behutsamkeit nöthig, um dabei nicht nach der einen Seite zu viel, nach der andern zu wenig einzuräumen. Die naturphilosophische Lehre nach dem Principe der Identität des Subjectiven und Objectiven, ausgeführt in diesem Punkte insbesondere von Steffens und Oken, erklärte sich über die Sinnenempfindung bekanntlich dahin: dass das „System der Sinne“ nur die zur Subjectivität erhobenen Qualitäten und Wirkungsweisen des Objectiven, oder umgekehrt: die ganze Natur ein Objectivwerden unserer Sinne bezeichne; dass Sehen daher ein „subjectives Mitleuchten“ oder, was dasselbe bedeute, Licht das „objectiv gewordene Sehen“ selber sei u. s. w. Das Grosse und unverlierbar Wahre dieses Gedankens finden wir in der ahnungsvollen Zuversicht, welche hier zu Grunde liegt, dass auch in diesen Verhältnissen der tiefere Zusammenhang und die durchgreifende Wechselbeziehung walten müsse,

welche kein Theil des Universums vermissen lässt. Aber das Besondere und Eigene jener Hypothese konnte sich nicht halten vor der Einsicht über die wahre Wirksamkeit der Sinne, welche wir der neuern Physiologie verdanken, und die das durchgreifend Subjective des Inhalts der Sinnenempfindungen ausser Zweifel stellt. Mag dies Resultat gegenüber jener Grundüberzeugung von der durchgreifenden Uebereinstimmung aller Weltwesen unter und für einander — auf den ersten Anblick etwas Paradoxes und Befremdliches bieten, so hoffen wir doch im weitern Verlaufe zu zeigen, wie sich auch diese scheinbare Lücke in die grossartigste und überraschendste Harmonie auflöst, sofern man nur nicht müde wird, den verborgenen Pfaden des Thatsächlichen nachzuspüren.

3. Aber schon hier lässt sich eine andere vielverhandelte Frage erledigen: ob die Seele (Geist) im Zustande des Empfindens sich leidend verhalte oder thätig, indem nach Kant der Sinnlichkeit blose „Receptivität" zukommen und nur der Verstand „Spontaneität" besitzen soll. Wir müssen antworten: keines von beiden ist ausschliesslich wahr, und eben darum gilt beides zugleich. Jeder dieser Begriffe ist für sich unvollständig und führt weiter verfolgt zu falschen Gesammtergebnissen (Sensualismus — subjectiver Idealismus); denn jeder bedarf der Berichtigung durch den andern. Wie kein Theil des Nervensystems eine von Aussen kommende Wirkung blos passiv in sich fortpflanzt, sondern durch sie zu einer selbständigen Wirksamkeit erregt wird, sodass Leiden und Wirken sich dabei in einem unabtrennbaren Resultate durchdringen: gerade also nimmt die Seele das im Nerven vorgehende Ereigniss als Wirkung in sich auf, und als an der Nervenwirkung Betheiligtes verhält sie sich passiv dabei, aber nur um es durch eine eigenthümliche, der Wirkung genau entsprechende Thätigkeit in das Ihrige, in Empfindung und Bewusstsein, zu verwandeln.

125. Nun erst wird die oben (§. 124, 1. 2.) schon angeregte Frage völlig verständlich: was eigentlich das „Reale" sei, welches man als Ursache den Sinnenempfindungen unterzulegen habe; ebenso worin der letzte objective Grund bestehe, welcher die qualitativen Unterschiede im Empfinden hervorruft, die wir als Sehen, Hören, Tasten u. s. w. bezeichnen. Wir beschäftigen uns zunächst mit der ersten Frage, aus deren allgemeiner Erledigung der Sinn der zweiten erst richtig gefasst werden kann.

Es leuchtet ein, dass wir dabei zunächst mit dem subjectiven Idealismus uns vollständig auseinandersetzen müssen. Derselbe behauptet entweder in einer lediglich skeptischen Wendung (Hume): es sei durch Vernunftschlüsse unerweisbar und müsse daher innerhalb der Philosophie unentschieden bleiben, ob unsern Vorstellungen von Aussendingen eine Aussenwelt wirklich entspreche; ihre Annahme sei das Resultat einer unwillkürlichen „Gewohnheit", welche zwar einen natürlichen Glauben (belief) an ihre Realität erzeuge, der auch vollkommen ausreiche für unser praktisches Verhalten zur wirklichen Welt, die aber niemals durch strenge Schlüsse sich rechtfertigen lasse.

Oder dieser Idealismus behauptet entschieden und dogmatisch: dass in aller äussern Wahrnehmung der Geist lediglich seiner eigenen Zustände und wechselnden Affectionen inne werde, dass somit der Inhalt der Empfindung nicht auf einen äussern Gegenstand übertragen und als objective Eigenschaft desselben bezeichnet werden dürfe, indem er vielmehr lediglich und allein eine Modification unsers Bewusstseins sei. Die Vorstellung eines „Dinges mit Eigenschaften" werde vielmehr durch einen Denkact, nach dem Satze vom Grunde, als gemeinsamer Träger jenen Eigenschaften unterlegt. Das Bewusstsein des Gegenstandes ist ein dafür nicht erkanntes Bewusstsein meiner (nothwendigen) Erzeugung eines solchen Begriffes. Niemals geht

mein Bewusstsein über mich selbst hinaus und hat ein anderes Object als mich selbst; und was man für ein Bewusstsein von Gegenständen hält, ist nichts als das Bewusstsein eines Setzens des Gegenstandes, welches nach einem innern Gesetze des Denkens mit der erfolgten Empfindung zugleich vollzogen werden muss. (So Fichte, am Ausgeführtesten in der „Bestimmung des Menschen". *) A. Schopenhauer, der gleichfalls die „Welt" für ein lediglich subjectives Phänomen zu erklären unternimmt, hervorgebracht durch eine gewisse Einrichtung unsers „Intellects", welche uns nöthigt, die „Vorstellung einer Ursache" jenem Phänomene zu Grunde zu legen, und so uns den Schein ihrer Objectivität vorspiegelt, ist in diesem Theile seiner Lehre, wie man sieht, nicht originell. Nur darin kann er auf Eigenthümlichkeit Anspruch machen, dass er versucht hat, das gesammte System der von Kant aufgestellten Kategorien auf den einzigen „Satz des Grundes" zurückzuführen, eine Theorie, deren Prüfung dieses Orts nicht ist.)

126. Dieser Idealismus, welcher, nebenbei bemerkt, nicht der Kantische ist (weder in der ersten, noch zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft") enthält nun in dem, was er positiv behauptet, unbestreitbare Wahrheit, in welcher jede besonnene Psychologie ihm beistimmen muss. Ungenügend und der Berichtigung bedürftig ist er nur in dem, was er leugnet und in Abrede stellt; und hierin gerade hat auch Kant ihn bekämpft.

Jene Wahrheit des Idealismus lässt sich auf zwei Sätze zurückführen:

1. Der Inhalt der äussern Empfindung ist nur von subjectiver Geltung und es wäre unkritische Uebereilung, ihn als „Eigenschaft" (objective Beschaffenheit) auf das Reale zu übertragen.

---

*) Fichte's Werke, II, 202—222.

2. Der Geist kommt in seinem Bewusstsein unmittelbar niemals über sich selbst hinaus; er wird durch dasselbe nur seiner eigenen Zustände und Veränderungen inne. Diesen Umkreis vermag er nie zu überschreiten, und unmittelbar (d. h. durch bloses Sinnenbewusstsein) in ein Objectives einzudringen ist ihm nicht möglich. Die Eigenschaft des „Bewusstseins", welche wir dem Geiste beilegen, ist lediglich der Spiegel seines eigenen Zustandes und hat **unmittelbar** kein anderes Object, als ihn selber. Durch diesen Satz ist jeder sensualistische Realismus für immer abgewiesen.

Nur der dritte Satz, die Folgerung, dass uns überhaupt damit alle Erkenntniss eines Objectiven abgehen müsse, — entweder in skeptischem Sinne, dass stets unentschieden bleiben müsse, ob überhaupt ein Objectives unsern Sinnenempfindungen entspreche, oder in dogmatischer Behauptung: dass das Objectiviren selbst nur ein unwillkürlicher subjectiver Act, ein aus dem Grundgesetze unsers Bewusstseins hervorgehender nothwendiger Gedanke und nichts Anderes sei; und dass wir aus diesem Zirkel eines subject-objectiven Scheines nie herausgelangen; — nur dieser Satz bedarf einer Erweiterung und Berichtigung. Dies erzeugt den rationalen oder, wenn man will, idealistischen Realismus.

127. Dabei ist nun vor allen Dingen zu erinnern, dass wir, durch unsere gesammte bisher begründete Ansicht vom Wesen und Grunde des Bewusstseins, in einem neuen, gegen den frühern Stand der Untersuchung völlig veränderten Verhältnisse zu jenem Realismus wie Idealismus uns befinden.

Nach dem Bisherigen nämlich ergibt sich Folgendes:

Der Geist ist selbst ein Objectives und das Grundobject seines Bewusstseins, welches Bewusstsein sonst, ohne diesen realen Träger, haltungslos „durch sich hindurchfallen würde", wie Fichte sehr charakteristisch sich

ausdrückt (vgl. §. 120). Somit ist vorerst die Existenz und Realität eines Objectiven überhaupt festgestellt, und zwar auf die Garantie der Beschaffenheit des Bewusstseins selbst, welches durch sein eigenes Wesen dafür Zeugniss gibt, das Bild und der Spiegel realer Zustände und Veränderungen im objectiven Wesen des Geistes zu sein, da ein Bild, welches Nichts abbildete, ein Spiegel, der die eigene Leere abspiegelte oder auf einem leeren, wiewol subjectiv nothwendigen Scheine beruhte, ein Fundamentalwiderspruch wäre.

Doch ist dies erste Objective (und hiermit berühren wir den Hauptgrund der bisherigen Misverständnisse, welche jenen ungenügenden Subjectivismus ausgeboren haben) keinesweges ein dem Bewusstsein Aeusserliches, ihm Gegenüberstehendes (= B | O), sondern der Geist ist es, als realer Träger des Bewusstseins; und es selbst ruht auf ihm $\left(=\frac{B}{O}\right)$ und schöpft aus ihm seine eigene Realität und Gewissheit, denn Bewusstsein in seiner Unmittelbarkeit und in seinem ersten Ursprunge ist lediglich das Licht, welches der Geist auf seine eigenen realen Zustände fallen lässt. Die Verwechselung des Schema B | O mit $\frac{B}{O}$, d. h. wie weiterhin sich zeigen wird, des mittelbaren Objects mit dem unmittelbaren, ist der eigentliche Grundirrthum der bisherigen sensualistischen wie idealistischen Einseitigkeit, und es bedurfte einer grundlegenden Berichtigung dieses ganzen Verhältnisses, um ihnen für immer ein Ende zu machen. Um so mehr nämlich bleibt auch für uns die Wahrheit des Satzes bestehen, dass das Bewusstsein kein anderes unmittelbares Object haben könne, als Sich Selbst, d. h. das reale Wesen des Geistes.

128. Ist jedoch überhaupt der Begriff eines Objectiven für das Bewusstsein gesichert, so entstehen hiermit neue Verhältnisse und neue Fragen. Das Bewusstsein ist nur die

innere Erleuchtung der realen Zustände des Geistes; mithin hat es in Bezug auf diese den vollgültigsten Anspruch auf eigene Wahrheit; es ist nur Bild und Abspiegelung derselben. Darauf jedoch ist es zunächst beschränkt: sein unmittelbarer Inhalt ist nichts Anderes, als das objective Wesen des Geistes; dies haben wir vom Idealismus gelernt und dürfen es nie vergessen.

Hierin liegt jedoch sogleich eine weitere Folgerung. Ist das Bewusstsein überhaupt nur die unwillkürliche Erleuchtung und das treue Spiegelbild der realen Zustände und Veränderungen des Geistes: so muss sich dies auch auf seine (möglicherweise eintretenden) Verhältnisse zu anderm Realen erstrecken. Indem das Bewusstsein unmittelbar der realen Veränderungen inne wird, in welche der Geist durch seine Wechselwirkung mit dem andern Realen geräth: wird mittelbar dadurch dies andere Reale gleichfalls Object des Bewusstseins, nicht zwar in seinem Ansich, wol aber in seinem Verhältnisse zum realen Wesen des Geistes.

So entsteht die allgemeine Möglichkeit eines doppelten Objectes für das Bewusstsein: des unmittelbaren, überhaupt dem Bewusstsein Wahrheit und Realität zusichernden — es ist das reale Wesen des Geistes selber — und eines mittelbaren —; es ist ein anderes Reale, sofern es in Wechselwirkung mit dem realen Wesen des Geistes tritt und Veränderungen im letztern veranlasst. Und die Realität, welche wir dem Bewusstsein des unmittelbaren Objectes zu vindiciren nicht umhin konnten, muss folgerichtig auch, in den schon bezeichneten Grenzen, vom Bewusstsein des mittelbaren Objects gelten. Dies ist der nunmehrige allgemeine Standpunkt, welcher berichtigend und erweiternd an die Stelle der blos idealistischen Auffassung tritt.

129. Wir haben die Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Objecte als eine blos mögliche

behandelt. Es fragt sich nunmehr, ob und welchergestalt dieselbe sich bestätige am wirklichen Verlaufe des Bewusstseins.

Dies geschieht, wenn wir die Bewusstseinserscheinungen ins Auge fassen, welche den Willen begleiten. Durch eine innere Evidenz, die jede Verwechselung ausschliesst, unterscheiden wir die auf uns selbst (nach Innen) gewendeten und die auf andere Objecte ausser uns gerichteten Willensacte. Dennoch fallen in unserm Bewusstsein beide durchaus in eine Reihe, indem sie sich wechselseitig bedingen und voraussetzen, und indem das Bewusstsein unablässig von der einen Willensform zur andern übergeht. Die Wirkungen unsers Willens nach Aussen (auf unsern eigenen und auf fremde Körper) werden geleitet durch bestimmte innere Vorsätze und Absichten. Umgekehrt: die letztern werden unaufhörlich modificirt durch die Wahrnehmung der um uns her vorgehenden äussern Veränderungen. Alles dies heisst: Unser Bewusstsein ist genöthigt, das unmittelbare Object mit dem mittelbaren in unauflösliche Verbindung zu setzen und beide als in realer Wechselwirkung begriffen aufzufassen.

Hierdurch nun zeigt sich, wie willkürlich und mit innerm Widerspruche behaftet es wäre, in skeptischer oder idealistischer Weise diese beiden innigst verflochtenen Bewusstseinsmomente des unmittelbaren und des mittelbaren Objects und ihrer steten Wechselbeziehung solchergestalt auseinander zu reissen, dass man zwar dem Selbstbewusstsein seine Realität zugestände, das unauflöslich mit ihm verknüpfte Bewusstsein des mittelbaren Objects dagegen nur für eine „nothwendige“, an sich realitätslose „Täuschung“ erklärte. Vielmehr fordert der untrennbare Zusammenhang beider Bewusstseinsacte entweder sie zusammen für unreal, lediglich subjectiv und „unwillkürlich täuschend“ zu erklären (dies hebt jedoch den Grund-

charakter des Bewusstseins, als solchen, auf, wie vorher gezeigt), oder beiden die gleiche Realität zuzugestehen.

Somit sind wir genöthigt, auf das Zeugniss unsers eigenen Bewusstseins hin die Existenz eines andern Realen ausser uns anzunehmen, so gewiss wir im eigenen unmittelbarsten Bewusstsein von uns selbst inne werden, dass unser Wille auf ein Anderes wirkt, dass er aber auch umgekehrt durch dessen objective Beschaffenheit in Schranken gehalten und modificirt wird. Mit dem Bewusstsein unsers Willens (Freiheit) ist auch das Bewusstsein einer unmittelbaren Bindung desselben durch ein Anderes unauflöslich verknüpft. Dies unsern Willen Bindende muss daher vom Bewusstsein als ein Objectives anerkannt werden, so gewiss unser Wille es wird.

Ebenso unmittelbar drängt sich die Unabtrennbarkeit jener beiden Bewusstseinsmomente auf, wenn man den Parallelismus erwägt zwischen den innerlich gewollten und nur innerlich vorgestellten Körperveränderungen und der damit übereinstimmenden Wahrnehmung der entsprechenden Körperveränderung im Raume. Jene innern Willensacte gehören zum unmittelbaren Object des Bewusstseins, der Körper mit seinen räumlichen Veränderungen, wie die ganze Raumvorstellung, fallen begreiflicherweise ins Gebiet des mittelbaren Objects. (Dass in einer gewissen, wesentlich verschiedenen Rücksicht die Raumvorstellung als „Ausdehnungsgefühl“ zum unmittelbar Objectiven des Bewusstseins geschlagen werden müsse, ist einer spätern Betrachtung vorzubehalten.) Hier macht die gleiche unauflösliche Verknüpfung zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Objecte sich geltend wie im vorigen Falle; nur mit der neuen Bestimmung, dass hierbei das Bewusstsein zugleich des Grundes inne wird, wodurch jener Parallelismus entsteht: der Wille hat „nach Aussen“, der innern Vorstellung

entsprechend, gewirkt, d. h. er hat in die Welt des mittelbar Objectiven wirksam eingegriffen, die daher ebenso wirklich sein muss, als er selber.

Das Bewusstsein eines mittelbar Objectiven kann daher nicht „unwillkürliche Täuschung" sein, da es unauflöslich verbunden ist mit dem, was dem Geiste das Innerlichste und Unmittelbarste bleibt, mit der Gewissheit seines Willens.

In Summa: So gewiss ich bin und will, und das unmittelbare Bewusstsein von Beidem habe — so lautet jetzt der Ausspruch des auch philosophisch gerechtfertigten Bewusstseins —, übe und erleide ich Einwirkungen in einer räumlichen (und zeitlichen) Verbindung mit anderm, ebenso räumlichem (und zeitlichem) Realen, dessen Existenz darum mir ebenso gewiss ist, als die eigene.

(Es ist das Verdienst des scharfsinnigen und durch besonnen selbständige Forschung ausgezeichneten Denkers, Ernst Reinhold, auf diesen Parallelismus zwischen den innern Willensvorstellungen und der äussern Wahrnehmung aufmerksam gemacht und von daher die Widerlegung des skeptischen wie des dogmatischen Idealismus unternommen zu haben. Dies Verdienst gebührt ihm allein, da er unsers Wissens der Erste war, der diesen wichtigen und folgereichen Gesichtspunkt ins Auge fasste.)

130. Hat vom Willen, als dem unmittelbaren Objecte des Bewusstseins, aus betrachtet, die Realität des mittelbaren Objects, einer „Aussenwelt", sich erwiesen: so gewinnen wir dasselbe Ergebniss auch auf dem entgegengesetzten Wege. Indem wir den Begriff der äussern Empfindung, überhaupt die Entstehung des sinnlichen Bewusstseins analysiren, zeigt sich die gleiche solidarische Verbindung zwischen dem mittelbaren Objecte und dem unmittelbaren; und dies ist zugleich der von Kant eingeschlagene Weg zur Widerlegung des Idealismus.

1. Der Geist ist ein reales, triebbehaftetes, in seiner

Unmittelbarkeit aber noch bewusstloses Wesen. Sich selbst überlassen kann er sich aus diesem primitiven Zustande nicht erheben; er würde in Bewusstlosigkeit verharren. Das früheste Bewusstsein daher ist Product einer energischen Trieberregung; d. h. er bedarf überhaupt der „Erweckung“ zum Bewusstsein. Dies ist in allem Bisherigen nachgewiesen. Indem sich nun überhaupt uns ergeben hat, wie nur dadurch der Geist den gesammten Bewusstseinsprocess in sich beginnen könne, dass er durch Trieberregung geweckt wird aus der Unmittelbarkeit seines Insichversunkenseins: kann dies früheste Weckende nicht er selber sein. Er bedarf dazu eines Andern, welches für das daraus entstandene Bewusstsein nur als mittelbares Object bezeichnet werden kann. Die primitive Entstehung des Bewusstseins ist daher nur möglich mittels Erregung durch ein Anderes, d. h. in Gestalt der sinnlichen Empfindung. Die erste Bewusstseinserregung setzt daher nothwendig ein mittelbares Object voraus, um den Geist zum Bewusstsein seiner selbst als des unmittelbaren Objects zu bringen. Das erregende Andere (oder das mittelbare Object) muss daher ebenso real sein, als der zum Bewusstsein erregte Geist (das unmittelbare Object); sonst wäre der Geist nicht wirklich erregt oder zum Bewusstsein gebracht worden. Das „Andere“ oder das mittelbare Object ist hier das Erste in der Reihe; denn es ist das Bedingende des Bewusstseins; und die Wirksamkeit seines Bedingens sichert ihm unmittelbar auch die eigene Wirklichkeit oder Realität.

Dies ist, dunkler oder deutlicher gedacht, der eigentliche Grund, den der Realismus, folge er dem natürlichen Gefühl oder erhebe er sich zur besonnenen Reflexion, von jeher dem Idealismus entgegengehalten hat. Dieser Beweis ist schlechthin unwiderlegbar, wenn er, wie hier geschehen, auf die erste Entstehung des Bewusstseins zurückgreift und zugleich die besonnene Grenze innehält, nicht in den Sen-

sualismus zu verfallen, sondern dem Idealismus zuzugestehen, worin er unbestritten Recht behalten muss. (Vgl. §. 126.)

2. Hiermit berichtigt sich nun auch vollständig die Deutung, welche der Idealismus jenen Bewusstseinsvorgängen gibt; er übersieht eben dabei, was die nothwendige Bedingung zur Entstehung des *ersten* Bewusstseinsactes ist. Jenes weckende und afficirende „Andere“ (jenes *mittelbare* Object des Bewusstseins) im *Geiste selber* zu suchen, ist eine völlig unzureichende Annahme; denn sie lässt gerade die erste *Entstehung* des Bewusstseins unerklärt. Dies könnte seinen Process gar nicht beginnen, ohne durch ein *Anderes* geweckt zu sein. So gewiss nun in diesem Andern und seiner Affection die erste, allem Bewusstsein vorangehende *Bedingung* desselben enthalten ist, kann dies Andere selbst nicht wiederum als „*bloses Product*“, als eine „*nothwendige Täuschung*“ eben dieses Bewusstseins erklärt werden; da es vielmehr als die conditio sine qua non *alles* Bewusstseins sich erwiesen hat. *So wird die Existenz eines Bewusstseins im Geiste überhaupt die Garantie der Existenz eines „Andern“ ausser dem bewussten Geiste.*

Der Idealismus dagegen kommt hier aus einem selbstgeschaffenen, aber Nichts erklärenden Zirkel nirgends hinaus. Er behauptet, die Vorstellung eines Andern sei lediglich das *Product* der Gesetze unsers Bewusstseins, somit eine unwillkürliche Täuschung; aber er ist nicht im Stande, den ersten Ursprung dieses angeblich Täuschenden, des Bewusstseins selber, begreiflich zu machen, ohne die Existenz eines Andern anzunehmen, welches als das *erste* Bedingende das Bewusstsein überhaupt erst möglich macht. In seinen eigenen Grenzen und Voraussetzungen, innerhalb der schon als fertig angenommenen Bewusstseinsform, mag der Idealismus unbesiegbar sein; denn er kann mit einigem Scheine des Rechts jedes Objective für bloses Product dieser Form erklären. Dagegen wird er genöthigt, jenen selbst-

geschaffenen Cirkel zu durchbrechen, wenn man nach der ersten Bedingung jener Bewusstseinsform selber fragt.

3. Vielleicht wird Manchem eine so eingehende Widerlegung des subjectiven Idealismus an dieser Stelle fast überflüssig erscheinen, da ja die gegenwärtig herrschenden Lehren ohnehin ihm durchaus ungünstig seien. Wir können dieser Meinung nicht beitreten. Mag auch die geistige Strömung des Tages sich andere, ja entgegengesetzte Wege suchen: diese eben ist wechselnd und sie kann auch wieder einmal in jene jetzt verlassenen Bahnen zurückkehren, sodass das gegenwärtig Unnöthige dann seine Bedeutung erhält.

Aber es ist noch ein allgemeinerer Gesichtspunkt ins Auge zu fassen.

Der Idealismus auch in seiner einseitigen Gestalt, als bloser Subjectivismus, ist eine Lehre von so kühnem Fluge des Denkens und von so entschiedener Berechtigung in ihren Grenzen — wir haben diese Grenzen oben nachgewiesen (§. 126) —, dass ihm eine bleibende Stelle gebührt in jeder Theorie des Bewusstseins. Ja, die Begründung des wahren, von sensualistischen Vorurtheilen gereinigten Realismus ist nur möglich, nachdem er durch den Idealismus hindurchgegangen, wie dies schon Herbart erfolgreich versucht hat. Und gleicher Ansicht scheint auch Kant gewesen zu sein, indem er dem „psychologischen" Idealismus (wie er ihn nennt) eine so ausführliche Widerlegung angedeihen lässt, nicht ohne die charakteristische, wahrscheinlich gegen Jacobi gerichtete Bemerkung: „dass es ein Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft sei, das Dasein der Dinge ausser uns blos auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können."

Deshalb bleibt es höchst auffallend, dass man, soviel wir wissen, weder in den ältern Verhandlungen über diesen Gegenstand, noch bei den neuern Untersuchungen über die

Frage, „was als eigentlich Objectives in unserer Empfindung übrig bleibe?“ auf diese scharfsinnige und wie wir erachten unwiderlegliche Beweisführung eingegangen ist.*) Mit Ausnahme freilich von A. Schopenhauer, der ohne den Schatten eines Beweises hinzuzufügen, diese, von Kant der zweiten Ausgabe seiner Kritik hinzugefügte „angebliche Widerlegung des Idealismus“ für „so grundschlecht, so offenbare Sophisterei, zum Theil sogar so confusen Gallimathias“ erklärt, „dass sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werke ganz unwürdig sei!“ **) Wir haben uns schon bei einer andern Gelegenheit gegen die Behauptung erklärt, dass Kant in der zweiten Ausgabe seines Werks einen andern Idealismus lehre, als in der ersten, und dabei auf die Nachweisungen von Hartenstein und Ulrici uns berufen.***) Nach dem oben Gesagten können wir diesen Punkt für erledigt betrachten.

131. Dagegen kann es nur höchst belehrend sein, jene „Widerlegung“ Kant's mit unserer eigenen Darstellung zu vergleichen. Die Uebereinstimmung beider in dem Hauptpunkte der Beweisführung wird Niemanden entgehen. Der Beweis beruht bei Kant darauf, dass er zeigt, wie „unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei“; oder, wie er kurz und prägnant im „Fragmente“ ****) es ausdrückt: „Es hat der äussere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn“ (Bewusstsein überhaupt) „nicht möglich wäre.“

---

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft: zweite Ausgabe, Vorrede S. xxxix fg., 275 fg. (In Kant's Sämmtlichen Werken von Rosenkranz, Bd. II, Supplement II, 684 fg., Supplement XXI, 772 fg.) Ferner das bisher ungedruckte Fragment: „Widerlegung des problematischen Idealismus“ (Werke XI, 265—267).

**) Rosenkranz, Vorrede zu Kant's Kritik in seiner Ausgabe, S. xiii.

***) „Ueber den Unterschied zwischen naturalistischem und ethischem Theismus“ in der Zeitschrift für Philosophie, Bd. XXX, Heft 1, S. 15.

****) A. a. O., XI, 267.

Offenbar ist dies gleichbedeutend mit unserm Satze: dass der Geist das Bewusstsein seiner selbst („innern Sinn") ursprünglich und zuerst nur gewinnen könne, indem er geweckt wird durch die Erregung eines Andern (durch „äussern Sinn").

Die Beweisführung bei Kant verläuft nun folgendergestalt, wobei wir die „Anmerkung" in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik" zu Grunde legen, welche klarer und bündiger erscheint, als die Ausführung im Texte der Kritik.

Ich bin mir durch innere Erfahrung meines Daseins in der Zeit, „folglich" auch meiner Bestimmbarkeit in derselben unmittelbar bewusst. Dieses Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses ausser mir identisch verbunden; es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeussere mit meinem innern Sinn unabtrennlich verknüpft. Die Realität des äussern Sinnes beruhet (daher) nur darauf, dass er mit der innern Erfahrung selbst, als Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden ist; d. i. „ich bin mir ebenso sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt" (als ein durch ein Anderes bestimmbares Wesen) „existire."

So im Wesentlichen Kant, bei seiner Beweisführung auch in allen weitern Wendungen und Umschreibungen (die wir hier weglassen) den Hauptnachdruck darauf legend: dass innere Erfahrung für sich gar nicht möglich sei, dass sie als „Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit" der äussern bedürfe, mit der sie „eine einzige unabtrennliche Erfahrung ausmache". *)

---

*) Vgl. auch „Anmerkung 3" in „Kritik der reinen Vernunft", S. 278, 279.

Diese Argumentationsweise bietet nur einen einzigen verletzbaren Punkt, eine einzige Lücke; und eben diese ist es, welche wir im Vorigen ausgefüllt zu haben glauben, sodass behauptet werden dürfte, erst von hier aus sei der subjective Idealismus vollständig widerlegt worden.

Kant stellt dem „Sinne“ die „Einbildungskraft“ gegenüber und betont für seinen Beweis von der Realität der „Aussenwelt“, dass in unserm Bewusstsein, sowie es gegeben und fertig vor uns liegt, der äussere Sinn unabtrennlich sei vom innern, dass somit sein Inhalt nicht bloses Product der „Einbildung“ sein könne, sondern an eigener Gewissheit völlig dem Inhalte des innern Sinnes gleichkomme, eben weil beide in einer und derselben Erfahrung unauflöslich verbunden sind.

132. Vor diesem Beweise, wie er wenigstens in seiner strengen Wortfassung vor uns liegt, braucht der subjective Idealismus eines Fichte noch nicht zu verstummen; ja, dieser kann ihm mit einigem Scheine des Rechts entgegenhalten, wie von Fichte bekanntlich geschehen: dass er nur einen halben, sich selbst misverstehenden Idealismus erzeuge. Denn auch Fichte fällt es nicht ein, die Vorstellung des äusserlich Objectiven blos für Product der „Einbildungskraft“ zu erklären, überhaupt aus irgend Etwas abzuleiten, was innerhalb des Bewusstseins fällt. Allerdings ist ihm die ganze Aussenwelt selbst „Vorstellung“ und „nichts als Vorstellung“, ohne jeden objectiven Kern, der sich als unbekanntes „Ding an sich“ hinter ihr verbergen könnte. Aber der Grund derselben liegt jenseits unsers Bewusstseins und ist der gleiche mit der Entstehung unsers Bewusstseins selbst, in dessen Urdisjunction des Subjectiven und Objectiven sie unmittelbar entsteht. Der „transscendentale Idealismus“ ist auch nach Fichte zugleich „empirischer Realismus“ und zwar in weit entschiedenerem Sinne, als der Kantische; unser Bewusstsein stellt die „Sinnendinge“ vor, wie sie an sich sind, denn Nichts

verbirgt sich hinter ihnen als unerkennbares X oder Ding an sich, so gewiss sie „an sich" nur unser nothwendiges objectives Vorstellen sind.

So Fichte; dennoch müssen wir Anstand nehmen, diesem Idealismus, als dem vermeintlich consequenteren, den Vorzug zu geben vor dem Kantischen; vielmehr haben wir auch in diesem Falle den sicher leitenden speculativen Takt Kant's anzuerkennen, welcher ihn hier die richtige Grenze nicht überschreiten liess, indem er den Begriff eines objectiv Realen, eines „Dinges an sich", trotz des drängenden Anscheines vom Gegentheil, nicht aufgab. Er hat darin, wenn auch mit nicht völlig ausgeführter Begründung, die Brücke erhalten zur Gewinnung des wahren, vollständigen Real-Idealismus.

Um dies Urtheil gerechtfertigt zu finden, dürfen wir nur an das aufgewiesene objective Sachverhältniss erinnern. Der Geist als objectives, an sich bewusstloses Wesen, wäre und bliebe dieser Unbewusstheit anheimgegeben, wenn nicht eine ausser ihm liegende Ursache für ihn das Veranlassende würde, um, freilich als eigene That, jenen innern Lichtzustand („Bewusstsein") aus sich hervorzubringen. Der Geist, um überhaupt zum Bewusstsein, in weiterer Entwickelung zum Bewusstsein seiner selbst (zur „Ichvorstellung") zu gelangen, bedarf des weckenden Reizes eines Andern, desjenigen, was wir als mittelbares Object bezeichneten. Dies ist mithin als ein ebenso Reales zu setzen, wie der Geist, und zwar auf die Garantie seines Bewusstseins hin, welches ursprünglich gar nicht entstehen könnte im Geiste ohne dessen reales Verhältniss zu einem Andern.

Dies ist, wie wir zeigten, der wahrhafte Sinn und das bleibende Ergebniss von Kant's Widerlegung des „psychologischen" Idealismus, womit, meinen wir, die Sache für immer aufs Reine gebracht worden wäre, wenn es bei phi-

losophischen Wahrheiten gelänge, überhaupt möglich wäre, wie bei mathematischen, sogleich die rechte Formel zu finden, in der die Wahrheit klar und scharf abgeschieden wird vom bisherigen Irrthume, in welchen zurückzufallen fortan unmöglich wird. Hier ist es sogar der doppelseitige: der sensualistische und der eines subjectiven Idealismus.

Was nämlich an Fichte's idealistischer Begründung sogleich auffallen muss, besteht darin, dass er den Grund des Objectiven im Sinnenbewusstsein an einer ganz andern Stelle sucht, als wo ihn aufzusuchen die psychologische Beschaffenheit desselben hätte nöthigen sollen. Er sucht ihn im höchsten Gipfel und Lichtpunkte des schon ausgebildeten Bewusstseins, im „Ich", als der „synthetischen Einheit der Apperception" (an welcher als der Bedingung aller Verstandesoperationen, aber auch nur dieser, allerdings auch Kant das Bewusstsein befestigte). Fichte antedatirt gleichsam das Ich; er übersieht den entscheidenden Punkt, dass dies Ich im Bewusstsein und für das Bewusstsein noch gar nicht existirt, wenn die Sinnenempfindung auftritt, sondern dass es erst sehr allmählich, als höhere Bewusstseinsstufe, aus dem Empfinden, als dem Niedern, aber zugleich Bedingenden, sich entwickelt; dass es also, psychologisch betrachtet, ein Widerspruch ist, aus diesem Ich, als der „allgemeinen Form der Subjectivität", das erste oder früheste Objective für das Bewusstsein abzuleiten, d. h. in Umkehrung des wahren Verhältnisses, das Bedingte zum Grunde des Bedingenden zu machen. Damit überhaupt nur für den Geist die Ichvorstellung entstehe, bedarf er einer weckenden Erregung, welche nur durch ein anderes Reale bewirkt werden kann, dessen Existenz er daher im Entstehen des eigenen Bewusstseins mittelbar inne wird.

Und hiermit ist der Satz begründet, auf den wir im Vorhergehenden die Widerlegung des subjectiven Idealismus stützten: dass der Geist, um sich als unmittelbares Object

zu gewinnen (zur Ichvorstellung sich zu erheben), **ursprünglich** und **erstlich** eines mittelbaren Objects bedürfe, welches nun allerdings, nach Kant's Ausdruck, „in eine einzige und unabtrennliche Erfahrung mit dem Bewusstsein von sich selbst zusammenfällt."

Kant's Beweisführung, sowie er sie gegeben, schliesst wenigstens unentwickelt alle diese Bestimmungen in sich ein; und so darf behauptet werden, dass er mit ihr, allen spätern Idealismen, auch dem Schopenhauer'schen gegenüber, völlig das Rechte getroffen habe. Indess hat er noch nicht ausdrücklich den entscheidenden Punkt herausgehoben, um den es sich handelt, während er statt dessen die überflüssige und irreführende Unterscheidung zwischen „Sinn" und „Einbildungskraft" hineinmischt, welche wenigstens unzureichend ist, um Fichte's Idealismus zu widerlegen.

Drittes Kapitel.

Die physiologischen Bedingungen der Sinnenempfindung.

---

133. Das Ergebniss des vorigen Kapitels lässt sich in nachstehende Sätze zusammenfassen:

1. Das Empfinden im Allgemeinen ist auf den Begriff gebundenen Bewusstseins zurückzuführen.

2. Dies Gebundensein kann — was sich zugleich an einer Kritik des subjectiven Idealismus bestätigte — seinen ersten Grund überhaupt nur in der Wirkung eines Andern, Realen haben, welches mit dem Geiste, mittels seines Organismus als der realen Seite an ihm, in Wechselwirkung tritt, dessen Erregung zuerst überhaupt das Bewusstsein in ihm erweckt, dann aber eben damit dies Bewusstsein an einen specifisch bestimmten Inhalt fesselt. Das Charakteristische der äussern Sinnenempfindung ist eben, dass sie mit unwiderstehlicher „Gewissheit" (§. 123, 2) das Bewusstsein ergreift und durch einen bestimmten Empfindungsinhalt, mit Ausschluss aller übrigen, bindet.

3. Ebenso liegt aber in der Analyse jenes „Gebundenseins" die weitere Folgerung, das afficirende Reale als ein qualitativ Vielfaches von realen Wesen denken zu

müssen, welche gewisse gesetzlich bestimmte Verbindungen und Lösungen unter sich eingehen, so gewiss der Empfindungsinhalt eine von der Willkür des Bewusstseins durchaus unabhängige und zugleich auf feste (physikalische) Gesetze deutende Verbindung gewisser Empfindungen zeigt (weiss und kalt — Schnee; warm und roth — Feuer) und einen ebenso regelmässigen Verlauf in dem Wechsel derselben verräth (der Schnee durch Wärme in Wasser verwandelt). Dieser zweite Begriff eines qualitativ vielfachen Realen ist besonders von Herbart betont worden, und muss gleichfalls zu den feststehenden Ausgangspunkten der Untersuchung gezählt werden. Die weitere Erforschung dieses qualitativ Vielfachen und seiner Verbindungen ist, in Betreff der allgemeinen Schlüsse, auf welche die Annahme solcher Verbindungen zurückführt, der Metaphysik, in Rücksicht auf den besondern Charakter derselben und die verschiedenartigen, daraus zu erklärenden physikalischen Thatsachen, den Naturwissenschaften zu überlassen.

134. Wohl zu unterscheiden von jenem Allgemeinbegriffe der Empfindung ist die besondere Frage: wie der verschiedene Inhalt der einzelnen Sinne entstehe innerhalb des universalen Empfindungsgebietes? Was ist der eigentliche und letzte Grund des Unterschiedes zwischen Gesehenem, Gehörtem, Getastetem u. s. w.? Hier haben wir schon zugegeben, dass der im Vorhergehenden nach seinem Grundergebniss zurückgewiesene Idealismus mit gewissen Modificationen erneuert sich geltend mache, oder sagen wir vielleicht besser: dass ein entschiedener Antisensualismus das letzte Resultat bleibe.

Jede äussere Empfindung ist das Product einer Wechselwirkung aus drei Factoren (nicht blos aus zweien, wie man bisher in der Regel es annahm): dem objectiven Realen, dem dadurch afficirten und in eigenthümliche Gegenwirkung versetzten Sinnenapparate, und der abermals durch letztern in Umstimmung gerathenden bewussten

Seele, welche jene Erregungen in den specifischen Gehalt der Empfindung verwandelt.*) Welch ein Antheil jedem dieser drei Factoren gebühre an dem gemeinsamen Resultate, das ist aus bloser Analyse des Empfindungsinhalts nicht zu ersehen, welcher unmittelbar durchaus nichts mehr bietet, als das letzte, in den subjectiven Bereich des Bewusstseins fallende Ergebniss des ganzen complicirten Processes. Hier muss daher eine Reihe physiologischer und physikalischer Beobachtungen und darauf gegründete Schlüsse das Fehlende ersetzen; und zwar ist hier zunächst die Physiologie zu befragen. Dieser ist allerdings bis jetzt nicht gelungen, etwas Sicheres darüber zu ermitteln, **wie** die Nerven wirken, wenn sie in Reizzustand versetzt werden; wol aber hat eine glückliche Entdeckung sie in den Stand gesetzt zu zeigen: **dass** ihnen dabei eine „eigenthümliche Energie“ zukomme, d. h. dass sie gegen den Reiz sich nicht blos receptiv, sondern selbstthätig verhalten.

135. Die genauere physiologische Untersuchung des Gesichtssinnes entdeckte nämlich (zunächst angeregt durch Goethe, dann vervollkommnet durch Purkinje und J. Müller, wiewol auch schon Aristoteles der dabei in Betracht kommenden Grundphänomene recht wohl kundig war: er kennt und beschreibt die supplementären Farben, die im Auge aus dem Blendungsbilde der Sonne entstehen; ebenso geht er bei Erklärung der Sensationen von dem Grundbegriffe der innern Energie der Sinnennerven aus**): dass der Sehnerv, nicht blos durch Licht, sondern durch jede andere Ursache in den Zustand der Reizung versetzt, subjective Lichtphänomene hervorbringe, gleichviel ob diese Ursache von Aussen komme oder in irgend einem in-

---

*) Wir brauchen hier, wie im Vorhergehenden und zunächst Folgenden, „Seele“ zugleich in der Bedeutung von „Geist“, weil im reinen Empfinden, welches der Menschengeist mit der Thierseele gemein hat, der Unterschied beider uns noch nichts angeht.

**) Aristoteles de insomn. c. 2, 3.

nern Zustande des Sehorgans liege. Jede mechanische Wirkung (Druck oder Stoss), ebenso ein durch den Sehnerv geleiteter elektrischer Strom, reichen hin, Lichtphänomene im Sehfelde erscheinen zu lassen. Aber auch wenn ein starker Lichtreiz das Auge von Aussen getroffen, es also überreizt ist, stellt es sich durch eine regelmässige Reihenfolge subjectiv hervorgerufener Farbenbilder in den Ruhezustand wieder her („Abklingen der Farben"). Ebenso fügt das Auge dem Sehen einer objectiven Farbe unwillkürlich die ergänzenden subjectiv hinzu (die sogenannten „physiologischen" oder „complementären" Farben). Endlich ist an die pathologischen Lichterscheinungen zu erinnern, welche gewisse Krankheiten des Sehnerven begleiten.

Aus allen diesen Beobachtungen ergab sich das umfassende Resultat: dass die Licht- und Farbenphänomene lediglich im Sehorgan entstehen und dort ihren von allem Aeussern unabhängigen gesetzlichen Verlauf haben. Was aber am hervorragendsten und der Beobachtung zugänglichsten Sinne entdeckt war, liess sich nunmehr auch an den andern, untergeordnetern Sinnen wiederfinden. Jeder Sinnennerv, durch irgend eine Wirkung in Reizzustand versetzt, erzeugt durch die ihm zukommende „specifische Energie" aus sich ein Analogon eigentlicher Empfindung; und so gibt es ebenso gut rein subjective Geschmäcke, Gerüche, Hautempfindungen, als dies vom Gesichtssinne erwiesen ist. Als entscheidendes Experiment dafür wird die Wirkung der Elektricität angeführt. Derselbe elektrische Strom, welcher im Gesichtssinne Lichtphänomene erregt, bringt auf die übrigen Sinnennerven angewandt, in ihnen die entsprechenden subjectiven Empfindungen hervor.*)

---

*) Purkinje: Ueber das Sehen in subjectiver Hinsicht, 1819; mit dem beistimmenden Berichte von Goethe (Werke XLIX, 25 fg.). Desselben „Beobachtungen und Versuche zur Physiologie der Sinne", 2 Bde., 1823—1826, und „Ueber die Sinne im Allgemeinen" (in R. Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, 1846, III, 1. S. 352 fg.). J. Müller

136. Die Physiologie bestätigt somit das psychologischerseits schon vorbereitete Resultat. Wie wir behaupten mussten, dass der im Bewusstsein auftretende Empfindungsinhalt nichts Anderes sein könne, als die Uebertragung der äussern Affection in die selbständige Form und Ausdrucksweise des Innern, so ergänzt die Physiologie dies Ergebniss um einen wesentlichen Bestandtheil. Was eigentlich ins Bewusstsein übertragen wird, ist keinesweges die unmittelbare äussere Affection selber, sondern die dadurch im Sinnenorgane hervorgerufene Umstimmung und Gegenwirkung. Die Seele empfindet in Allem, was jemals durch äussere Erregung in ihr Bewusstsein gelangt, nur die dadurch hervorgerufene Thätigkeit ihres Organismus, d. h. Sich Selbst nach ihrer organischen oder bewusstlosen Seite. Ganz auszuschliessen ist daher vollends die Vorstellung, dass durch Sinnenempfindungen die wahren Eigenschaften der erregenden Objecte ausgedrückt würden, welche vielmehr, soweit es den reinen Empfindungsinhalt betrifft, durch diesen in alle Ewigkeit uns unbekannt bleiben müssten. Dem ganzen Sinnenbewusstsein ist damit sein wahrhafter Charakter aufgedrückt und der sensualistische Irrthum gleich an der Quelle verstopft. Es ist lediglich Ergebniss unserer Organisation; es hat daher nach seinem unmittelbaren sinnlichen Gehalte keinerlei Objectivität: es bleibt subjectives Phänomen eines Objectiven; und in diesem Betracht behält der Idealismus seine Berechtigung.

Dies ist es, was wir im vorigen anthropologischen Theile mit dem Ausdruck „Hirnbewusstsein", „Erdgesicht" bezeichneten, von dem wir behaupten mussten, dass es mit dem Abstreifen unserer Organisation gleichfalls verschwinde.

„Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen", Koblenz 1826, und „Handbuch der Physiologie des Menschen", 1840, Bd. II; „Von den Sinnen: nothwendige Vorbegriffe", S. 249—275.

Im dortigen Zusammenhange konnte diese Auffassung den Schein der Paradoxie nicht völlig überwinden und erregte vielfaches Befremden. Hier ergibt sie sich als ein festbegründeter physiologischer Lehrsatz, den man nur im ganzen Umfange seiner Folgen bisher noch nicht ins Auge gefasst hat. Was sonst dabei zu bedenken, wird der fernere Verlauf ergeben.

Hier tritt nämlich die weitere Frage mit desto grösserer Bedeutung hervor: was jener erste Factor (§. 134), das objectiv Reale, zur qualitativen Verschiedenheit der Sinnenempfindung seinerseits beitrage oder nicht beitrage? Darauf weiss hinwiederum die Physiologie keine Antwort zu geben, welche nur von der Physik erwartet werden kann. Dass diese Frage indess auch innerhalb der Physik zu den allerschwierigsten gehöre, ist uns nicht unbekannt; denn sie ist eine und dieselbe mit dem Probleme über das Wesen der Materie und die letzten Gründe ihrer erscheinenden qualitativen Unterschiede, bekanntlich dem unzugänglichsten Gebiete der Naturforschung. Auch könnte man behaupten, dass die Psychologie bei Entscheidung dieser Frage unmittelbar nicht betheiligt sei, sofern sie sich rein auf den Umkreis innerer Beobachtung und auf Erklärung der subjectiven Vorgänge einschränken kann. Dennoch hat sie den grössten mittelbaren Antheil bei Lösung derselben, indem der tiefere Zusammenhang zwischen Geist und Natur, also ihre eigene anthropologische Grundlage, gar nicht begriffen werden kann, ohne jenes ganze Verhältniss sich klar gemacht zu haben.

137. Was physikalischerseits bis jetzt über die letzten Gründe der Sinnenempfindungen sich ermitteln liess, möchte in Folgendem bestehen. Dabei ist vor allen Dingen das Thatsächliche wohl zu unterscheiden von dem, was als Hypothese daran angereiht worden, und es ist Sorge zu tragen, dass das Letztere nicht auf gleiche Linie mit jenem gestellt, ja völlig mit ihm verwechselt werde.

Schall-, Wärme- und Lichtempfindung haben, wenn auch keine gemeinsame, doch wenigstens eine in ihrer Wirkungsweise analoge Quelle: sie sind insgesammt die Wirkung von Schwingungen, wiewol von sehr verschiedener Geschwindigkeit und wahrscheinlich auch von verschiedener Gestalt und Beschaffenheit ihrer Wellenlängen. Dies die erste, thatsächlich feststehende Grundlage für die physikalische Sinnentheorie; denn nur von den Wellenbewegungen, welche dem Licht und der Wärme zu Grunde liegen, und von den Schallschwingungen der Luft hat man eigentlich eine ausreichende, auf Berechnung beruhende Kenntniss. Die Anwendung dieses Erklärungsprincips auf die übrigen Sinne beruht auf einem Schlusse der Analogie, der, wie wahrscheinlich er auch sein möge, doch keineswegs auf den Rang einer Thatsache Anspruch machen darf. Da hiernach die Wärme nur als eine rasche Wiederholung von „schwingenden Stössen" betrachtet werden kann, so lässt sich auch der eigentliche Stoss und Druck auf die Wirkung schwingender Kräfte zurückführen. Selbst die Sinne für den Chemismus der Körper: Geschmack und Geruch, versucht man nach derselben Analogie zu erklären, weil die chemischen Wirkungen zuletzt auf Elektricität, dem schnellsten schwingenden Agens, beruhen.

Diese an sich schon in allen ihren Theilen nicht gleich sicher begründete physikalische Theorie hat nun zu nachstehender Hypothese über das letzte, den Sinnenempfindungen zu Grunde liegende Substrat Veranlassung gegeben, worin vollends das Wagniss des Vermuthens ins Unbegrenzte gesteigert erscheint.

Alle Sinnenreize lassen sich gleichmässig auf die Einwirkung von Schwingungen zurückführen, welche die peripherischen Enden der Sinnennerven treffen und auf irgend eine Weise innerhalb derselben sich fortpflanzen. Weil nun physikalisch erwiesen ist, dass die Oscillationen, welche der Schall-, Wärme- und Lichtempfindung zu Grunde lie-

gen, am Augenfälligsten nach ihrer Geschwindigkeit differiren, so ist überhaupt anzunehmen, dass der Gegensatz der verschiedenen Sinnengebiete an sich und seinem letzten Grunde nach gar nicht qualitativer Art sei, sondern lediglich in der grössern oder geringern Geschwindigkeit jener Schwingungen beruhe, somit seine eigentliche Ursache nur in quantitativen Unterschieden habe.

Hier liegt eine weitere Folgerung nahe, und sie ist auch gezogen worden. Alle sogenannten Naturqualitäten sind an sich nichts Anderes, als das Product der Auffassung unserer Sinne. Ist nun erwiesen, dass die scheinbar qualitative Differenz derselben auf der Wirkung langsamerer oder beschleunigterer Schwingungen beruht, so ist überhaupt kein Grund mehr vorhanden, qualitative Unterschiede im Realen vorauszusetzen. An sich und der Wahrheit nach sind sie blos quantitativer Art: schnellere oder langsamere Oscillationen eines an sich völlig Gleichartigen oder vielmehr völlig Qualitätslosen. Alles Qualitative der Natur ist in seinem letzten Grunde das blose Product quantitativ verschiedener, mathematisch berechenbarer Wirkungen, und an sich, oder in letzter Instanz, gibt es gar kein qualitativ verschiedenes, kein mannichfaltiges Reale. Wie man damit einerseits das letzte Ergebniss der „Metaphysik" ausgesprochen zu haben meint, so scheint andererseits dadurch für die mathematische Berechnung, für die „exacten Wissenschaften" ein ins Unendliche auszudehnendes Gebiet der Forschung gewonnen. Man glaubt hier zum ersten male auf festem wissenschaftlichen Boden zu stehen; aber man übersieht, wie schwankend der Grund sei, auf welchem man gebaut. Wie es damit aber auch sich verhalte, das wenigstens leuchtet ein, dass dies Ergebniss aufs Tiefste eingreifen müsse in die Gesammtansicht, welche den gegenwärtigen Untersuchungen zu Grunde liegt.

Was sodann die Physiologie unter den „specifischen Energien" der Sinne zu verstehen pflegt, muss nach diesen

Prämissen gleichfalls auf blos quantitative Unterschiede, auf eine gewisse Grenze der Empfänglichkeit für Geschwindigkeit der Schwingungen zurückgeführt werden. Hiernach hat sich folgende Hypothese ausgebildet, die freilich das Lückenhafte ihrer Auffassung nicht verbergen kann. Die unterste oder langsamste Wirkung solcher Schwingungen stellt sich im Tast- und Wärmegefühle dar, indem auch die Wärme nur eine rasche Folge von Stössen sein soll; die schnellsten Schwingungen zeigt die Elektricität; daher erklärlich wird, wie sie auf die verschiedenen Sinnennerven erregend einwirkt, indem sie gleichmässig Licht-, Wärme-, Geruchs- und Geschmacksphänomene hervorzubringen vermag. Zwischen diese beiden entlegensten Grenzen würden dann als Zwischenstufen die Oscillationen einzureihen sein, welche die Gehör- und Gesichtsempfindungen erzeugen. Hier lässt sich zwischen beiden eine Steigerung der Geschwindigkeit nachweisen, während bis jetzt freilich nicht in ähnlicher Weise dies am Erregenden der Geschmacks- und Geruchsempfindungen zu zeigen gelungen ist.

Was endlich die Nerven selber und ihre Wirkungsweise betrifft, so legt man denselben eine ununterbrochene eigene Bewegung bei, welche durch die Schwingungen, die als Reize auf sie wirken, zwar modificirt, aber nicht hervorgebracht wird.*) Die Thätigkeit des Lebens sucht diese

*) Die neuesten Untersuchungen der Nervenphysiologie erweisen bekanntlich, dass die Nerven in ungereiztem (ruhenden) Zustande ununterbrochen von elektrischen Strömen umkreist werden, welche sich vermindern oder ganz verschwinden, wenn der Nerv in Reizzustand (Wirksamkeit) versetzt wird. Dies Ergebniss lässt sich ganz füglich mit der obenerwähnten Hypothese in Uebereinstimmung setzen, welche alle physischen und physiologischen Vorgänge, die bei Entstehung der Sinnenempfindungen concurriren, auf den gemeinsamen Begriff der „Bewegung" zurückführt. Die eigenthümliche Bewegung, welche in den Sinnennerven hervorgebracht werden soll, wenn sie die von Aussen kommenden Bewegungsimpulse nach Innen leiten, bestände dann eben darin, dass die feinsten Nervenmolecule, aus deren Aneinanderlagerung die Nervenfäden bestehen, in wechselseitige Anziehung träten, um den von Aussen kom-

eigenthümliche Bewegung der Nerven immer zu erhalten und gegen den von Aussen kommenden Reiz wiederherzustellen, sodass unsere Empfindung nichts Anderes wäre, als das Gefühl dieses Conflicts zwischen der eigenen Nervenbewegung und der von Aussen aufgedrungenen. „Hierbei lässt sich dann leicht die Vorstellung fassen, dass die eigene Bewegung in den Nerven eine verschiedenartige sein werde und dass nur eine gewisse Homogeneität zwischen ihr und der Schnelligkeit der reizenden Bewegung eine Vergleichung möglich mache, die bis zu einer bestimmten Grenze fortschreitet, über welche hinaus keine Empfindung mehr möglich ist.“ *)

---

menden Impuls nach Innen zu übertragen und solchergestalt die Leiter einer nach Innen gehenden „Bewegung“ zu werden, was wir eben Empfindung nennen. Indem wir uns anschicken, die ganze Hypothese zu prüfen, muss ihr wenigstens zugestanden werden, dass wir keine physiologischen Thatsachen anzuführen vermögen, die mit ihr in directem Widerspruch stehen.

*) L. George, Die fünf Sinne, nach den neuern Forschungen der Physik und der Physiologie dargestellt als Grundlage der Psychologie; Berlin 1846. Desselben Lehrbuch der Psychologie, Berlin 1854, S. 51—62. Was von seiten der Physik gegen jene Hypothese zu erinnern sei, hat K. Snell in einer, wie wir urtheilen müssen, wichtigen Beurtheilung des erstgenannten Werkes ausgeführt: „Neue Jenaische Literaturzeitung“, 1847, August 182, 183. Es sind hauptsächlich zwei Punkte, welche er wider sie geltend macht. Zuerst zeigt er, dass die Hypothese einer solchen stetig beschleunigten Bewegung, welche eben damit zuerst durch Stoss und Wärme, dann als Gehör- und Gesichtsempfindung sich erkennbar mache, jeder physikalischen Begründung entbehre. Die Physik lehrt nur, dass gewissen Sinnenempfindungen (der Wärme, der Ton- und Lichtempfindung) eine schwingende Bewegung elastischer Medien von höchst verschiedener Geschwindigkeit zu Grunde liege; an eine stetige Zunahme innerhalb derselben ist dabei nicht zu denken; jene allgemeinere Folgerung schwebt daher völlig in der Luft. Wichtiger noch ist die zweite Bemerkung, dass „Bewegung“ selbst nichts Ursprüngliches und Letztes sein könne, sondern nur als die Wirkung qualitativer Zustände und Veränderungen in dem bewegten Realen zu denken sei, dass wir also von der Verschiedenheit der Bewegung auch auf qualitative Unterschiede im Realen zurückzuschliessen genöthigt seien; — ein Punkt, auf den wir sogleich selber die Aufmerksamkeit lenken werden.

138. Dies die jüngsthin ausgebildete Sinnentheorie nach ihren charakteristischen Grundzügen. Wir können ihr Scharfsinn und Consequenz nicht absprechen, und um jener schon erwähnten Vorzüge willen, ein exactes Wissen zu befördern, wird ihr höchst wahrscheinlich noch eine viel weitere Anerkennung zu Theil werden, als sie bis jetzt gefunden hat, wo sie nur in philosophischen Lehrwerken vorgetragen worden ist. Dennoch sind wir nicht im Stande, uns derselben anzuschliessen, nicht blos aus dem Grunde, weil es uns überhaupt ungerechtfertigt erscheint, auf so lückenhafte Thatsachen eine so umfassende Theorie zu gründen, sondern auch deshalb, weil die Deutung der Thatsachen für sich sehr bedeutenden Bedenken unterliegt.

1. Alle sinnlichen Unterschiede in der Natur werden in letzter Instanz auf Unterschiede der Bewegung zurückgeführt; alles Qualitative auf Quantität. Dieser ganz allgemeine Gedanke lässt eine doppelte Auffassung zu, und erst wie man sich in Betreff derselben entscheidet, macht auch eine Entscheidung über die Richtigkeit der ganzen Theorie möglich.

Entweder man bleibt stehen bei dem Begriffe der Bewegung als dem letzten, nicht weiter erklärbaren oder keiner weitern Erklärung bedürftigen Factum: oder man fragt weiter nach dem realen Substrate, welches in der Bewegung wirkt und an ihr vielleicht nur in einer seiner Wirkungen sich bethätigt. Offenbar ist die bezeichnete Theorie über die erste Frage nicht hinausgegangen, sei es, dass sie „Bewegung" wirklich für ein Letztes, Absolutes in der Natur hält, oder, was wahrscheinlicher, weil sie die Frage nach dem Wesen und der Beschaffenheit des bewegenden Substrates für unlösbar hält vom Standpunkte der Physik.

2. Wir geben zu, dass sie mit dieser Enthaltsamkeit im Rechte ist, so weit sie in den Kreis der Beobachtung, Messung und Berechnung sich einschliesst. Unrecht aber thäte sie, darin eine absolute Grenze zu sehen und nicht

vielmehr anzuerkennen, dass Bewegung, als solche, eines realen Substrates gar nicht entbehren kann, gleichviel zunächst, ob dasselbe in seinem objectiven Ansich erkennbar sei oder nicht. Keine Bewegung daher, ohne ein sich bewegendes Reale voraussetzen zu müssen; aber auch keine eigenthümliche und bleibende Verschiedenheit der Bewegung, ohne auf eine eigenthümliche und bleibende Verschiedenheit im Realen selber zu deuten. In keinem Falle nämlich ist ausser Acht zu lassen, dass Bewegung überhaupt nichts Anderes sei, als die genau entsprechende Erscheinungsweise gewisser innerer Zustände und Veränderungen in den kleinsten Theilen des raumerfüllenden Realen. Somit kann sie an sich selbst nur gelten als das äusserliche, der Beobachtung zugänglichen Wahrzeichen, an dem man das der unmittelbaren Beobachtung sich entziehende Innere mittelbar erkennen kann; und so ist die Folgerungsweise nicht nur zulässig, sondern geradezu unabweisbar, von der quantitativen Verschiedenheit jener Erscheinungsweisen auf qualitative Verschiedenheiten im Realen, als dem wahren und letzten Grunde für jene, zurückzuschliessen.

3. Daher ist es auch zum wenigsten ungenau ausgedrückt, wenn eine Sinnentheorie behauptet, dass „Bewegung" das eigentlich Wirkende sei in dem, der Empfindung zu Grunde liegenden objectiv Realen, wie in den Nervenprocessen, die dadurch hervorgerufen werden (§. 137). In jenem, wie in diesen, wenn man die physiologischen Vorgänge in den Nerven auch blos auf die Kategorie der „Bewegung" zurückführen wollte, wäre diese doch nur das äusserliche Merkmal für innere qualitative Zustände und Veränderungen, in denen man das allein Wirksame erkennen müsste.

Es ist daher überhaupt nicht denkbar, wenigstens durch jene Thatsachen nicht wahrhaft begründet, dass lediglich quantitative Verhältnisse (verschiedene Geschwindigkeiten) in-

nerhalb unsers Sinnenapparats in qualitative Unterschiede sich verwandeln könnten. Umgekehrt ist vielmehr zu schliessen, dass die streng geschlossene Verschiedenheit zwischen den Sinnengebieten auch auf qualitative Unterschiede im objectiven Sein und Wirken der Dinge zurückschliessen lasse, nicht trotzdem, sondern gerade darum, weil gewissen Sinnengebieten als objective Ursache eine specifische Art der Bewegung zu Grunde liegen soll.

139. Aber auch die weitere Folgerung jener Sinnentheorie, dass es specifische Reize eigentlich gar nicht gebe, weil die Beobachtung lehre, dass der Sinnennerv auf jederlei Reiz, den mechanischen, wie den physiologischen, mit der ihm eigenthümlichen Empfindung antworte, unterliegt von Seite der Physiologie starkem Bedenken und muss in dieser Allgemeinheit behauptet durchaus noch in Frage gestellt werden. Schon Lotze*) hat mit Scharfsinn und Umsicht die einzelnen dafür angeführten Thatsachen geprüft und ist (a. a. O., S. 193) zu dem Resultate gelangt, dass hierbei höchst complicirte und bisher noch nicht aufgehellte Verhältnisse obwalten, dass aber keine wirkliche Thatsache zu dem Schlusse berechtige, es bedürfe überhaupt eines specifischen Reizes gar nicht, um eine eigentliche Sinnenempfindung hervorzubringen.

Uns selber sei erlaubt, in diesem Betreff auf einige weitere psychologische Momente aufmerksam zu machen, welche man bisher zu wenig gewürdigt hat. Zunächst scheint es uns übereilt, die „subjectiven" (Gesichts- oder Gehör-) Empfindungen sofort in eine Linie stellen zu wollen mit wirklichem Sehen oder Hören. So wenig der Empfindende selbst, wenigstens in der Regel und bei besonnenem Verhalten, beiderlei Erscheinungen zu verwechseln vermag: ebenso wenig lassen sie sich psychologisch gleichstellen, vielmehr nur

*) Medicinische Psychologie, S. 188 fg.

einander entgegensetzen. Was jede eigentliche Empfindung, auch in ihren schwächsten Graden, charakterisirt, ist ihre qualitativ abgegrenzte Bestimmtheit, Dauer und Stetigkeit; diese jedoch fehlt gerade jenen nicht specifischen Erregungen, mögen sie selber mit einem noch so intensiven Reize auf den Organismus auftreten, wie z. B. bei der Einwirkung eines elektrischen Stromes. Sie erzeugen nur ein unvollständiges, unfertiges Analogon wirklicher Sinnenempfindung, das unfähig ist, sich zur specifischen Ausdrücklichkeit derselben zu erheben.*) Dass nämlich durch den elektrischen Strom oder mechanischen Druck im Auge etwas Anderes, als ein mehr oder minder flüchtiges Lichtphänomen erregt worden sei, davon findet sich nirgends eine sicher verbürgte Thatsache. Hier bleibt daher gerade ein sehr wesentliches Deficit wirklichen Sehens bemerkbar, welches ohne (wenn auch schwächste) Empfindung einer bestimmten Farbe gar nicht möglich ist.

Ganz analog verhält es sich mit den subjectiven Erregungen des Hörorgans. Niemand hat als deren Erfolg etwas Anderes beobachtet, denn ein dumpfes, unbestimmtes Summen im Ohre, d. h. die Negation oder die Unfähigkeit, bis zum wirklichen Hören eines bestimmten Tones (Lautes) zu gelangen. Wie es endlich mit dem behaupteten „Schmecken" der Elektricität sich verhalte in dem bekannten Versuche der Einwirkung der Pole einer galvanischen Kette auf die entgegengesetzten Seiten der Zunge, ebenso mit den in gewissen Krankheiten beobachteten subjectiven Geschmäcken, ist bis jetzt noch vieldeutig und unentschieden. Jener Versuch nämlich lässt auch die Auslegung zu, dass die Salze des Speichels dadurch zerlegt und deren Elemente an den beiden Polen ausgeschieden werden, sodass diese, ganz nach

---

*) Vgl. über alle diese „elektrischen Empfindungen" J. M. Schiff, Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Lahr 1859, I, 86 fg.

Analogie wirklichen Schmeckens, das eigentlich Schmeckbare wären. In Betreff der zweiten Thatsache hat man darauf aufmerksam gemacht, dass die subjectiven Geschmäcke vorzugsweise im Verlaufe von solchen Krankheiten auftreten, welche mit der Blutmischung zusammenhängen, sodass auch hier wirkliche chemische Vorgänge der Grund jener Geschmackserscheinungen sein könnten.

140. So sehen wir uns auch von hier aus durch genauere Prüfung des Thatsächlichen zur gerade entgegengesetzten Folgerung gedrängt. Sie lässt sich in nachstehende Sätze zusammenfassen.

1. Für eine wirkliche (vollständige) Sinnenempfindung bedarf es eines specifischen Reizes, ebenso einer normalen Einwirkung desselben auf die peripherischen Enden des Sinnennerven. Der blos allgemeine Reizzustand desselben, gleichviel wodurch erregt, ruft nur eine ebenso allgemeine, d. h. unbestimmte und flüchtige Energie hervor, die zwar die Selbstthätigkeit der Sinnennerven in jedem Acte des Empfindens unumstösslich beweist, aber durchaus nicht hinreicht, den eigentlichen Empfindungsact zu erklären. Vielmehr tritt hier dasselbe Verhältniss von specifischem Reiz und ebenso specifischer Gegenwirkung in Kraft, welches wir bei allen Functionen des Organismus beobachten. Ueberall zeigt er einen genau abgegrenzten Umfang von Receptivität und damit von Fähigkeit, zur Selbstthätigkeit angeregt zu werden. Um diese jedoch zu einer bestimmten Thätigkeit zu veranlassen, bedarf es überall eines ebenso bestimmten Reizes. Wo dieser fehlt und doch die Thätigkeit erweckt wird, ist sie eine unvollständige, in ihren Erfolgen schwankende und unbestimmte, wie dies bei den subjectiven Sinnenerscheinungen deutlich genug sich zeigt.

2. Hiernach ist eine weitere Folgerung nicht abzuweisen. Jede Sinnenempfindung beruht auf einer eigenthümlichen, im Organe vorgehenden Umstimmung und dadurch angeregten Energie desselben. Nach dem allgemeinen

Verhältniss zwischen Reiz und Gegenwirkung muss somit die Qualität der Umstimmung der Beschaffenheit des Umstimmenden in irgend einer Weise entsprechen; d. h. das empfindende Bewusstsein muss das afficirende Aeussere durch irgend eine eigenthümliche Sinnenbezeichnung in diese Sprache des Innern übersetzen. Soviel daher qualitativer Verschiedenheiten in jenem, ebenso viel eigenthümlicher Empfindungsausdrücke in diesem.

3. Und zwar gilt dies in doppelter Beziehung. Wir müssen zufolge des bezeichneten Parallelismus annehmen, dass die verschiedenen Sinnengebiete, deren jedes dem Bewusstsein eine durchaus eigenthümliche, streng in sich geschlossene Welt von Empfindungen und Vorstellungen darbietet, auch hindeuten auf wahrhaft verschiedene Eigenschaften und Wirkungsweisen im objectiv Realen. Nicht minder sodann ist anzunehmen, dass auch innerhalb jedes einzelnen Sinnengebietes der streng geschlossene Umfang der Einzelempfindungen, welchen jedes uns zeigt, gleichfalls zurückzuführen sei auf bestimmte und unvertauschbare Wirkungen specifischer Beschaffenheiten oder Verhältnisse im Realen. (Dieser Annahme entspricht auch das Thatsächliche, so weit hier bis jetzt die Ermittelungen reichen: die physikalische Berechnung der Schwingungszahlen bei dem blauen Strahle oder dem rothen u. s. w., ebenso bei den verschiedenen Tönen, zeigt durchaus eine regelmässige Scala unveränderlicher Grössen.)

Man hat wol, eben im Sinne jener abstracten Gleichartigkeit des Realen, mit der wir uns auch aus andern Gründen nicht zu befreunden im Stande sind, von der Möglichkeit gesprochen, dass Dasselbe, was von dem einen Sinnenwesen als leuchtend oder wärmend empfunden werde, für ein anderes vielleicht in eine Schallempfindung sich verwandeln könne. Dies erscheint uns nicht nur als unerweislich, sondern wir müssen diese Hypothese aus einem doppelten Grunde zugleich willkürlich und naturwidrig finden.

Sie lässt sich schwerlich ausgleichen mit dem durchgreifenden Parallelismus, der überall zwischen der organischen Welt und der niedern Natur sich kundgibt und ohne dessen Grundannahme gar keine Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden könnte. Aber auch die Welt der gesammten empfindenden Wesen, mit Einschluss des Empfindungssystems des Menschen, ist nur Eine und eine gesetzlich gegliederte. Auch innerhalb derselben können wir nur ein einziges durchgreifendes Bezeichnungssystem annehmen, nach welchem die physikalischen Unterschiede der Natur in Empfindungen umgesetzt werden, und so sinkt auch von dieser Seite die Behauptung bis zum äussersten Grade der Unwahrscheinlichkeit herab, dass die specifisch verschiedenen Sinnengebiete keinen objectiven Unterschieden im Realen entsprechen sollen.

Allem Bisherigen zufolge lässt sich nunmehr auf die bekannte Frage: welche objective Bedeutung dem Inhalte der Empfindungen beizulegen sei? — nur nachstehende Antwort geben, welche ebenso einen ganz unhaltbaren Sensualismus ausschliesst, als einem nicht minder unkritischen, weil unmotivirten und gewaltsamen Subjectivismus seine Schranken setzt.

1. Wenn unter „Objectivität“ verstanden werden soll, dass die Empfindungen die Qualitäten der äussern Natur abbilden: so ist darauf mit dem entschiedensten und gewissesten Nein zu antworten. Die Empfindungen bleiben ein innerer Hergang der Seele und ihr Inhalt existirt nur für diese und ist ganz unanwendbar für die Verhältnisse der objectiven Welt.

2. Wenn aber unter dieser „Nichtobjectivität“ eine principlos zufällige, innerlich bedeutungslose Beziehung zwischen den Naturqualitäten und den Empfindungen verstanden wird, sodass ein an sich Gleichartiges, nur quantitativ Unterschiedenes durch die Sinne den Schein eines Vielfachen und qualitativ Verschiedenen gewinnen soll: so

hat sich ergeben, dass diese Auffassung durch Nichts unterstützt wird, was als eigentliche Thatsache gelten könnte, dass sie dagegen in entschiedenstem Widerspruche steht mit allen sonstigen Analogien, in welchen durchgreifend und ganz ausnahmlos eine streng entsprechende Proportionalität von Ursache und Folge, von Reiz und Gegenwirkung sich zu erkennen gibt.

3. Der Unterschied in den Sinnengebieten deutet daher zugleich auf objective Naturunterschiede, der geschlossene Umfang der Empfindungen in jedem Gebiete ferner auf ebenso bestimmte Modificationen der letztern; und dieser „Wahrscheinlichkeitsschluss" hat einen um so höhern Grad subjectiver Gewissheit — eine andere ist in diesem Gebiete überhaupt nicht möglich —, als gar keine Erfahrungsinstanz gegen ihn aufgebracht werden kann. Jene aber, wie diese, werden von der Sprache des Empfindens, jedes nach seiner objectiven Eigenschaft, mit einer eigenthümlichen, fest dafür ausgeprägten subjectiven Sinnenbezeichnung belegt.

Und zwar werden sie damit zugleich in eine höhere Sprache übertragen, und zu einer wahrhaften Steigerung ihres Inhalts gebracht. Dies ist die tiefere — wir dürfen behaupten, die geistige Bedeutung des Empfindungsinhalts und des Sinnenlebens überhaupt.

4. Mit strenger Consequenz müssen wir nämlich zunächst von der objectiven Welt Alles in Abzug bringen, was dem Inhalte der Sinnenempfindungen angehört. Das äussere Universum ist weder dunkel noch hell, besitzt nicht Farbe noch Ton, bietet an sich keine Schmeck- oder Riechstoffe, keine Körpermassen mit Undurchdringlichkeit, Härte oder Weichheit, Wärme oder Kälte.

Was dagegen ihm gemeinsam ist mit dem Wesen unsers Geistes, sind die allgemeinen Existentialbedingungen alles Realen, Ausdehnung und Dauer („Raum" und „Zeit") und das Gesetz der Causalität, nach welchem jeder Wir-

kung eine proportionale Ursache zu Grunde zu legen ist. Und so erwächst uns das Recht, von jenem verschiedenartigen, aber gesetzlich ineinandergreifenden und auf wechseitige Ergänzung deutenden Empfindungsinhalte zurückzuschliessen auf ein entsprechendes Verhältniss der realen Wesen untereinander, welche in jenem sich darstellen. Hier drängt der Empfindungsinhalt selbst uns dazu, ihn sogleich in innerlich geordnete Gruppen zusammenzufassen; ebenso unter gewissen Empfindungsgebieten ein verwandteres Verhältniss inne zu werden, als zwischen andern. Die Farben, die Töne ordnen sich uns sogleich zu gewissen Scalen; andererseits finden wir Gerüche, Geschmäcke, Tastempfindungen einander verwandt, während Licht- und Schattenempfindungen nicht, oder nur gezwungen, gegenseitig sich vergleichen lassen. Alles dies deutet auf Entsprechendes in den objectiven Verhältnissen der Dinge zueinander.

Somit sind wir, unter Beihülfe der Physik, zu dem umfassenden Schlusse berechtigt: Was all jenen Empfindungszeichen zu Grunde liegt, sind (gleich dem Geiste) als ausgedehnt sich setzende, reale Wesen von ursprünglich unterschiedener, aber in innerer Wechselbeziehung zu denkender Qualität, ebendamit in unablässiger Anziehung und Abstossung begriffen, welche sich in der äussern Gestalt schwingender Bewegung ihrer kleinsten Theile darstellt. Diese verschiedenartigen Processe und Bewegungen von strenger Regelmässigkeit und berechenbarer Rationalität — jedes Gebiet in seiner Eigenthümlichkeit percipirbar durch ein besonderes Organ unsers Sinnenlebens und damit zugleich das Bewusstsein der Seele erreichend — verwandelt sich nun in demselben zu dem irgendwie entsprechenden Ausdrucke einer leuchtenden, tönenden, duftenden, schmeckbaren, von Wärmewellen durchzogenen Körperwelt.

141. Aber dieser Umtausch ist auch einer Steigerung, endlich einer Vergeistigung ihres Inhalts gleichzuachten.

Die starre und blind empfindungslose Regelmässigkeit jener mathematisch-physikalischen Verhältnisse, in denen das Objective der äussern Natur einzig besteht, — sie erhebt sich im Bewusstsein zur eindringlichen Lebhaftigkeit einer Empfindungswelt, welche den Geist anzusprechen, zugleich zu eigenem innern Erwachen zu befeuern vermag. Denn zugleich wird dieser Empfindungsinhalt zu einem innerlich Genossenen; das Subject bleibt nicht gleichgültig und unergriffen ihm gegenüber stehen, sondern es begleitet ihn sogleich ein Antheil unwillkürlicher Neigung oder Abneigung. Denn wir haben schon gesehen, dass keine Empfindung möglich sei ohne begleitende Gefühlserregung, dass aber „Gefühl" selbst nichts Anderes sei als der unwillkürliche Ausdruck einer gewissen Werthbestimmung, welche ein Objectives für unser eigenes Wesen besitzt. Und so kommt an den Gefühlserregungen, welche unsern Sinnenempfindungen stets zur Seite gehen, mittelbar zu Tage, dass jenes Objective, die „äussere Natur", weil sie gefühlerregend auf uns zu wirken vermag, in geheimer Verwandtschaft und Uebereinstimmung mit unserm eigenen Wesen sich befinden müsse. Aber auch hier verwendet die Seele und der beseelte Geist, ihrem angestammten Herrscherrechte gemäss, jenes Gerüste der äussern Natur für sich selbst, verarbeitet sie zu einem glänzenden Sinnengemälde und assimilirt sie sich zu eigenem Genusse und zu sinnlich erregender Freude.

Dies ist die erste Stufe einer Wiedergeburt der äussern Natur im empfindenden Bewusstsein. Aber auf der Stufe des Geistes steht ihr eine noch höhere Steigerung bevor, wovon künftig: von der Phantasie als ein Schönes genossen, vom Denken als ein absolut zweckmässiges, nach den Gesetzen innerer Weisheit und Güte geordnetes Kunstwerk erkannt zu werden. Und hier erst ist die äussere Natur auf ihr Wesen zurückgeführt, weil der letzte Schein einer Fremdheit derselben für den Geist aufgehoben ist. Sie

kann in letzter Instanz nur als Werkzeug und Mittel erkannt werden, um den Geist daran äusserlich sich darstellen, seine Eigenthümlichkeit ins Bewusstsein herausleben, innerlich sich erproben zu lassen.

So darf die Psychologie in ihrer Lehre von der Empfindung, wie an einem besondern Resultate, nur eine Bestätigung der allgemeinen Wahrheit finden („Anthropologie", §. 113, 114): dass das höhere Besitzergreifende, indem es sich des Niedern als seines Darstellungsmittels bemächtigt, dies damit selber steigert, seiner eigenen Wesenheit annähert. Wie sich dies in Bezug auf die Natur von der physiologischen Seite am menschlichen Organismus erwies, so bestätigt es auch der Bewusstseinsprocess. Auf jeder höhern Stufe desselben erscheint auch die Natur als ein Höheres, Sinnvolleres, d. h. was sie innerlich, in ihrem letzten Wesen und ihr eingeborenen Zwecke ist, Kunstwerk und Veranstaltung für die höhere, in sie hineintretende Wesensstufe des Geistes, das wird auch im Bewusstsein, je höher es selbst sich entwickelt, desto tiefer theoretisch erkannt, ästhetisch empfunden, praktisch ausgeführt.

142. Es ist daher in hohem Grade bedeutungsvoll zu erkennen, wie das Problem über das innere Verhältniss der Sinnenempfindung zum Wesen des Objectiven, welches hier uns beschäftigt, in seiner Vereinzelung gar nicht gelöst werden kann, sondern nur im Zusammenhange und aus der Consequenz einer umfassendern Weltansicht. So wird denn auch das Ergebniss verschieden ausfallen je nach den allgemeinen Prämissen, welche man dabei zu Grunde legt.

Jedenfalls ist anzuerkennen, dass die Beweisführung niemals eine directe sein könne. Es bleibt uns ewig versagt, das Subjective unserer Empfindung auf dem Wege unmittelbarer Beobachtung mit der Beschaffenheit der ihm entsprechenden Naturqualität zu vergleichen; denn der Empfindungsact schiebt sich stets zwischen Beides und hindert

uns etwas Anderes in unser unmittelbares Bewusstsein aufzunehmen, denn lediglich das innerhalb unserer Subjectivität fallende Ergebniss der Empfindung.

So sind wir auf den Weg des indirecten Beweises und die Form des Wahrscheinlichkeitsschlusses verwiesen (vgl. §. 140, 3) und die Antwort wird sich richten nach dem Umfange der Analogien, welche man in die Untersuchung zu ziehen sich getraut.

Ein „exactes Wissen" zunächst, von den Ergebnissen der Physik herkommend, welche lehrt, dass die qualitativen Unterschiede unserer Empfindungen zunächst nur auf quantitativer Verschiedenheit der äussern Einwirkungen beruhen, ist geneigt und in seiner Weise auch berechtigt, sich hier an das Nächste und Sichere zu halten: es bleibt bei dem Negativen des Verhältnisses stehen. Nach ihm findet eigentlich keine Analogie und Vergleichbarkeit statt zwischen dem Inhalt unserer Empfindungen und dem Objectiven der Natur; denn blos quantitative Unterschiede werden dabei in qualitativen Ausdruck umgesetzt. Uebersprungen wird freilich die tiefergreifende Frage (vgl. §. 139), ob quantitative Unterschiede und Verhältnisse an sich selbst ein Letztes, nicht weiter zu Erklärendes seien, ob sie nicht vielmehr als Ausdruck und nothwendige Form innerer qualitativer Zustände und Veränderungen betrachtet werden müssen.

H. Helmholtz hat diesen Standpunkt der Physik scharf und bezeichnend so ausgedrückt: „Unsere Sinnenempfindungen geben uns zwar Nachricht von den Eigenthümlichkeiten der Aussenwelt, aber nicht besser, als wie wir sie einem Blinden durch Wortbeschreibung zu geben vermögen. Sie sind uns nur Symbole für die Gegenstände der Aussenwelt und entsprechen diesen etwa ebenso, wie der Schriftzug und Wortlaut dem dadurch bezeichneten Dinge"; d. h. sie sind einer

Uebertragung in ein diesen völlig fremdes Bezeichnungssystem gleichzuachten. *)

Es ist durchaus charakteristisch, aber consequent, dass Locke auf seinem streng empirischen, die Grenzen der innern Beobachtung nicht überschreitenden Standpunkt in Betreff dieser Frage gleichfalls in denselben Schranken bleibt, welche der Physiker sich gezogen: der Empfindungsinhalt als solcher ist ihm das Zeichen eines an sich Unbekanntbleibenden; — während Leibnitz, erfüllt von dem grossen Gedanken einer allumfassenden innern Harmonie, eines durchgreifenden Zusammenklangs der Dinge, auch bei diesem Verhältnisse ihn geltend macht. Er stellt die völlige Unähnlichkeit der Empfindungen mit ihren äussern Ursachen ausdrücklich um deswillen in Abrede; er behauptet eine innere Analogie zwischen beiden, und zwar dergestalt, dass die Naturunterschiede auf bezeichnende Weise (durch eine „ressemblance expressive") und in systematischer Stufenfolge (durch einen „rapport d'ordre") in den Sinnenempfindungen ihren vollständigen Ausdruck finden; in der Art etwa, wie Ellipse, Parabel und Hyperbel, als verschiedene Projectionen des Kreises auf eine Ebene betrachtet, bei aller Unähnlichkeit der Figuren doch noch in einer genauen und innerlich nothwendigen Beziehung zum Kreise stehen, vermöge deren jedem Punkte desselben ein bestimmter Punkt in jedem jener drei Kegelschnitte entspricht. **) Und so lehrt Leibnitz, ohne im geringsten das Subjective des sinnlichen Empfindungsinhalts zu übersehen, dennoch eine innere, genau entsprechende Beziehung zwischen beiden Gebieten. Die Seele stellt ein System

---

*) So Helmholtz in seiner Abhandlung über Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten. (Allgemeine Monatsschrift 1853.)

**) Wir verdanken diese vergleichende Zusammenstellung von Locke und Leibnitz einer sehr lesenswerthen Abhandlung von Drobisch über Locke's Lehre in der „Zeitschrift für exacte Philosophie", Bd. I, Heft 1, S. 8.

der Sinne und in der Scala der einfachen Empfindungen, welche jede Sinnensphäre für sich umfasst, ein vollständiges Gegenbild (nur nicht Nachbild oder Abdruck) der natürlichen Qualitäten und Veränderungen dar.

So schon Leibnitz und es ist keine Frage, dass er damit den einzig richtigen Weg gezeigt zur Lösung des wichtigen und tiefgreifenden Problems. Aber als blose Folgerung aus einer sehr allgemein gehaltenen metaphysischen Weltansicht blieb dies bisjetzt für die Psychologie lediglich ein Postulat. Dieser fällt die Aufgabe zu, im Bewusstsein selbst das deutliche Merkmal und die unverkennbare Wirkung jener innern Beziehung, jenes verborgenen Parallelismus nachzuweisen. Wir haben im Vorigen dazu Alles vorbereitet.

143. Denn ein neues Licht fällt sogleich in diese dunkeln Verhältnisse, indem man bemerkt, dass bei allen Empfindungsacten mittelbar zugleich das Gefühl erregt wird (§. 141). Lotze gebührt das Verdienst, der Erste, so viel wir wissen, dieser Beziehung erwähnt und auf ihre eigentliche Bedeutung hingewiesen zu haben. Die unwillkürlichen Lust- und Unlusterregungen, so zeigt er, von denen unsere Sinnenempfindungen begleitet sind, deuten hin auf ein eigenthümliches Verdienst, einen ursprünglichen Werth oder Unwerth, den die äussern Dinge für unser eigenes Wesen haben. Dies tiefere Verhältniss zwischen beiden, dessen wir eben durch unser Gefühl inne werden, wäre nicht möglich, wenn nicht in den äussern Dingen eine innerlich uns verwandte Natur und analoge Gesetze walteten. Lotze hat darauf eine scharfsinnige Theorie über die Stufenfolge der Sinne gegründet. *)

Gefühl (§. 106—109) ist das unwillkürlich entstehende Bewusstsein des Verhältnisses zwischen der Stimmung des Subjectes und einem im Erkenntnissacte neu

*) Lotze, Mikrokosmus, Bd. II, 2. Buch, 2. Kap.: „Die menschliche Sinnlichkeit“, S. 173 fg., 185.

dazutretenden Inhalte. Deshalb ist es zwar an sich von nur subjectiver, ja individueller Bedeutung; aber sein Veranlassendes, seine Ursache ist stets ein Objectives, und das hieraus sich ergebende Gefühl selbst ist das Zeichen (Merkmal) des qualitativen (oder quantitativen) Verhältnisses dieses Objectiven zu dem Innern des Geistes und seiner bleibenden oder wechselnden Stimmung. Und so ist das Gefühl als begleitender Wächter, als sinnlich-geistige Controle aller unserer innern Zustände uns zur Seite gestellt, und viel zu wenig ist behauptet, wenn man sagen hört, man solle sein Gefühl beachten, seinem Gefühl folgen. Man kann gar nicht umhin es zu thun; denn es lässt niemals sich unbezeugt, dunkler oder vernehmlicher zu uns sprechend, an sich zwar weder antreibend noch abmahnend, aber den Gesammtbestand unsers Wesens, seinen Werth oder Unwerth, einem universalen Gewissen gleich, auf das Treueste uns widerspiegelnd.

144. So kann man auch das alle unsere Empfindungszustände begleitende sinnliche Fühlen vergleichen einem stets wachen und höchst erregbaren Messer oder Schätzer theils der qualitativen Harmonie oder Disharmonie, theils des Grades der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, in welchen das Subject jeden Augenblick durch die Wechselwirkung mit seiner Umgebung, überhaupt mit der gesammten äussern Natur sich befindet. Mit dem unwillkürlichen Ausdruck dieses Verhältnisses begleitet es ununterbrochen die ganze Scala der Sinnenempfindungen, auf untrügliche Weise den Werth bezeichnend, den sie für das empfindende Subject in sich tragen. Was wir im Gebiete des Moralischen das „Gewissen“ nennen, was im Aesthetischen den „Geschmack“ (wirke er nun instinctiv oder sei er bewusst ausgebildet), ganz dieselbe Geltung haben innerhalb unsers gesammten Empfindungslebens die sinnlichen Gefühle; sie sind für unsere organischen Stimmungen die unmittelbaren Werthbeurtheiler, sie sind als

Wächter und Warner bei jenen Vorgängen zu treuem Beistande uns zugesellt.

Und zwar ebenso in quantitativer wie in qualitativer Beziehung. Quantitativ zu starke Empfindungsreize, wenn sie in qualitativer Hinsicht auch zu den angemessenen („angenehmen") gehören, werden sogleich durch das Gefühl als unangenehme uns angekündigt; zu schwache, weil sie den Sinn unangeregt lassen, werden vom Gefühle der Stumpfheit, Passivität, bei dauerndem Zustande der Langeweile begleitet. Ebenso sind alle qualitativen Empfindungsreize des Haut- und Tastsinns, des Geruchs und Geschmacks, des Gesichts und Gehörs nicht nur durch ihre qualitativen Empfindungsunterschiede, sondern auch durch constant ihnen anhaftende „sinnliche" Gefühle charakterisirt, d. h. mit einer bestimmten Werthbezeichnung für das empfindende Subject belegt, welche Gefühle zwar innerhalb gewisser Grenzen modificirbar sind, indem sie entweder krankhaft gesteigert oder durch „Gewöhnung" abgeschwächt erscheinen können, nirgends aber gänzlich in ihren festen Unterschieden sich unbezeugt lassen.

Dieser niemals sich verleugnende Antheil des Gefühlslebens an der Empfindungsthätigkeit deutet nun eben auf ein tieferes Verhältniss zwischen unserer gesammten Sinnlichkeit und dem Grunde derselben, der äussern Natur. Jenes im Gefühl unwiderstehlich und unausgesetzt sich kundgebende Bewusstsein einer Harmonie oder Disharmonie zwischen beiden gibt ein objectives Zeugniss von dem wechselseitigen Sichangepasstsein einerseits von dem Eingeordnetsein des Geistes in eine ursprünglich ihm homogene, mit ihren Qualitäten und Kräften verwandt ihm entgegenkommende Welt; ebenso andererseits davon, dass der Geist bis in das Besondere der einzelnen Sinnengebiete und innerhalb derselben bis in die Scala ihrer Empfindungsunterschiede hinein nicht leere Tabula rasa sei und blos receptiv sich verhalte, sondern mit ursprünglichen („apriorischen") sinnlichen

Trieben und Instincten ausgestattet der äussern Natur gegenübertrete. Wie vermöchte sonst überhaupt sein Gefühl, unwillkürlich und jede etwa gemachte Erfahrung anticipirend, auszuwählen zwischen den Empfindungsreizen, um die einen als anpassend und wählbar, die andern als widrig zu bezeichnen, wenn nicht zu jenen ein ursprüngliches Gleichgestimmtsein ihn hinzöge, vor diesen derselbe Parallelismus ihn warnte; denn „Antipathie“ kann an sich selbst nur gefühlt, psychologisch nur begriffen werden, wo eine ursprüngliche Sympathie bereits im Gefühle zur Geltung gekommen ist.

Der allgemeinen Gefühlslehre wird zu überlassen sein, im Abschnitte von den „sinnlichen Gefühlen“ im Besondern nachzuweisen, in welcher Art und nach welcher Stufenfolge die einzelnen Sinnengebiete durch die sie begleitenden Gefühle eigenthümliche Werthbestimmungen erhalten.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von Raum und Zeit.

I. Ihr allgemeiner Begriff.

145. Zu erkennen, was die Wahrnehmung über das blose Empfinden erhebt, ist Gegenstand der nächsten Untersuchung. Kein Wahrnehmen ohne Empfinden; aber jede Wahrnehmung ist mehr als Empfinden. Dies „Mehr" ist nun im Folgenden Schritt vor Schritt aufzuweisen und dadurch der Begriff des Empfindens schärfer in sich zu begrenzen, während zugleich im Unterschiede von ihm der umfassendere der Wahrnehmung immer vollständiger sich ergibt.

1. Die Empfindung, rein als solche, besteht in den einfachen, vom Bewusstsein noch unverbundenen und unverarbeiteten Sinnenaffectionen. Der einfache specifische Unterschied dieser Farben, dieser Töne u. s. w. innerhalb des besondern Sinnengebietes macht ihren ganzen Begriff aus. Der Geist ist darin nur in der Selbstthätigkeit seiner Organe wirksam; als Bewusstsein verhält er sich dabei blos receptiv. Und ebenso unmittelbar wird er dieses Verhaltens inne, indem die Empfindung zugleich vom Bewusstsein gebundener Freiheit begleitet ist (§. 133, 1).

2. Demnach ist schlechthin Alles, was ins Bewusstsein tritt und Gegenstand eigentlichen Erkennens wird, unmittelbar auf ein Empfundenes gegründet. Die Empfindung ist das erste Elementare (Stoffliche) aller Wahrnehmung, somit auch aller denkenden Erkenntniss. „Nichts ist im Verstande (Denken), was nicht schon im Sinne gewesen wäre“, sagte der alte Sensualismus. Leibnitz setzte berichtigend hinzu: „aber der Verstand selber ist im Sinne gegenwärtig“; und wir selber dürfen den letzten Satz dahin erweitern: dass der ganze Geist in der Gesammtheit seiner apriorischen Triebe und Anlagen jenen Formen der Sinnlichkeit sich einsenke und eben dadurch an ihnen nur seine eigene Natur und seine Grundanlagen darstelle.

3. Hier ist nun sogleich nicht zu übersehen, dass mit dem Empfindungsinhalte ein Element unauflöslich verwachsen sich zeigt, welches mehr als ein blos Empfundenes ist; so gewiss es die Bedeutung eines Allgemeinen in Anspruch nimmt, indem es alles einzelne Empfinden und jeden besondern Empfindungsinhalt gemeinsam in sich fasst. Jedem äusserlich Empfundenen nämlich muss zugleich damit, innerhalb einer allgemeinen Ordnung des Nebeneinander, ein bestimmtes Wo beigelegt werden; jedem innerlich Empfundenen, innerhalb einer allgemeinen Reihenfolge des Nacheinander, ebenso ein bestimmtes Wann: und da auch das äusserlich Empfundene oder das „Wo“ nur dadurch in die Reihe des Bewusstgewordenen eintreten kann, indem es sich zugleich der allgemeinen Ordnung des „Wann“ im Bewusstsein einreiht, so sagen wir allgemeiner: Ordnung des Nebeneinander (Raum) ist Form des äussern, Ordnung des Nacheinander (Zeit) Form des äusserlich und innerlich Empfundenen. (Als „Form“ und zwar als „leere“ Form müssen wir beide zunächst ausdrücklich darum bezeichnen, weil sie hier noch nichts Anderes sind, als der Begriff einer Ordnung für jeden möglichen Inhalt des empfindenden Bewusstseins.)

146. Raum und Zeit sind nicht Gegenstände des Empfindens (können selber nicht empfunden werden), sondern sind Bedingungen aller Empfindung. Denn um Etwas als Bestimmtes, d. h. Wo und Wann, empfinden zu können (ohne welche Bestimmung des Wo und Wann es selber ein Unbestimmtes, d. h. Nichtempfundenes bliebe), muss der Geist jener allgemeinen Ordnung eines Neben- und Nacheinander schon bewusst sein. Das Bewusstsein von Raum und Zeit ist daher die nothwendig vorauszusetzende Bedingung alles Empfindens, in welche hineingeordnet der Empfindungsinhalt erst für sich selber Grenze und Bestimmtheit empfängt. So wenig daher dies Bewusstsein von Raum und Zeit aus bloser Empfindung hervorgehen kann — denn es bedingt vielmehr dieselbe —; ebenso wenig lässt es sich als Product eines Denkens oder vermittelnder Reflexion betrachten; denn es ist ein ursprüngliches, allgemeines und alles andere Wissen bedingendes und vermittelndes Bewusstsein. Für solches ursprüngliche und durchaus unvermittelte Bewusstsein hat sich seit Kant die Bezeichnung: „Anschauung" ausgeprägt; ebenso für jene allem besondern Erfahrungsinhalte vorausgehende und sein Bewusstsein bedingende Ursprünglichkeit der Name der „Apriorität". Wir können daher völlig nach Kant's Ausdruck sagen: Raum und Zeit sind „apriorische Grundanschauungen" alles Bewusstseins. Aller „Erfahrung" vorausgehend, machen sie erst Erfahrung möglich.

Auch ist der Kantische Beweis nach seinem positiven Ergebnisse ganz mit dem Vorhergehenden in Uebereinstimmung. Der Nerv seiner Beweisführung von der Apriorität der Raum- und Zeitanschauung lässt sich auf die doppelte Begründung zurückführen: Raum und Zeit sind nicht Gegenstände der Empfindung, sondern Bedingungen alles Empfindens. Aber sie sind auch nicht Resultat irgend einer vermittelten

Reflexion und Abstraction des Denkens, sondern gehen als das Allerfrüheste und Ursprünglichste („Apriorische“) allem Bewusstsein und selbst dem Empfinden voran: sie sind apriorische „Anschauungen“. Dass sie eben damit aber ein „blos Subjectives“ seien, wie Kant weiter behauptete, dafür liegt, wie man sieht, in obigem Beweise keinerlei Motiv oder Veranlassung. Vielmehr drängt die Consequenz seiner ganzen Lehre ihn zur entgegengesetzten Folgerung der Objectivität von Raum und Zeit; indem er den Begriff eines „afficirenden“ Realen, als „Dinges an sich“, ausdrücklich nicht wegwirft, wie von Fichte geschehen, wohin doch anders kann er auf wirklich begreifliche Weise den Schauplatz und die Wirkungssphäre dieses „Afficirens“ und „Afficirtwerdens“ verlegen, als eben in den Raum, gleicherweise in die Zeit, die beide somit nothwendig auch für ihn ein ebenso über den Bereich des Realen sich Erstreckendes, somit „Objectives“ als Subjectives sein müssen, ja das schlechthin Gemeinsame zwischen Subject und Object, also der nächste Grund der Einheit von beiden. Was wir hier zunächst kritisch in Betreff Kant's bemerken, wird die folgende Untersuchung noch weiter aufhellen.

147. Weil erst innerhalb des Raumes und der Zeit alle Bestimmtheit und Begrenzung des Empfindens möglich, so sind beide, als Allbegrenzende des Empfindungsinhaltes, an sich selbst „unbegrenzbare“ Anschauungen. Jede Begrenzung kann nur in ihnen geschehen, während der Raum oder die Zeit selber über jede Grenze, welche man ihnen setzen könnte, in der Anschauung hinausgreifen und so sich ins Unbegrenzte fortsetzen muss. (Daher bekanntlich die Unmöglichkeit, ein zeitliches Ende oder zeitlichen Anfang, ebenso eine räumliche Grenze des Weltalls sich zu denken.)

Eigene Unbegrenzbarkeit und Allbegrenzung für jegliches Empfundene (was mittelbar und als abgeleitete Folge der Reflexion den Begriff unendlicher Begrenzbarkeit

nach Innen oder der „Theilbarkeit ins Unendliche" erzeugt) sind daher die beiden ersten voneinander unabtrennlichen Grundprädicate des Raumes und der Zeit. Daraus ergibt sich aber von neuem und von einer andern Seite, dass Raum und Zeit nicht durch „Erfahrung" (Empfindung) uns zum Bewusstsein kommen; denn das Erfahrene (Empfundene) ist stets ein Begrenztes neben oder nach Anderem, setzt also jene beiden Abgrenzungsformen zu seiner eigenen Auffassung schon voraus.

Von solcher Unbegrenzbarkeit ist jedoch der Begriff der „Unendlichkeit" wohl zu unterscheiden. In jener liegt nur die Verneinung oder successive Aufhebung jeder wirklichen Grenze. Sie enthält nur das unbestimmte (negative) Bewusstsein eines übrigbleibenden „Jenseits" für jede wirkliche und mögliche Abgrenzung. Unendlichkeit dagegen ist eine positive Bestimmung, in der es jener successiven Aufhebung der Grenze nicht mehr bedarf, indem durch einen einzigen Reflexionsact von jeder möglichen Grenze abstrahirt und das alle Begrenzbarkeit schlechthin Ueberfliegende in einem untheilbaren Gedanken gesetzt wird. Unendlichkeit ist daher gar nicht mehr Gegenstand der Anschauung (denn ein Unendliches in der Anschauung wirklich zu vollziehen ist unmöglich), sondern Begriff, d. h. Resultat des Denkens, und kennzeichnet daher auf treffende Weise den über alle Anschauung und Erfahrung hinübergreifenden Grundcharakter des letzteren, in einem einzigen ungetheilten Bewusstseinsacte zusammenzufassen, was seinem Inhalte und seiner Anwendbarkeit nach unendliche Beziehungen zulässt.

148. Aus allem Bisherigen ergibt sich als weitere Grundbestimmung von Raum und Zeit, dass sie nicht blos für das Bewusstsein gelten oder von lediglich subjectivem Charakter sind, sondern ganz ebenso die nothwendige Bedingung von Allem sind, was Object des Bewusstseins

werden soll, dass sie also von ebenso objectiver, wie subjectiver Bedeutung sind.

1. Denn wären sie blos subjectiv, so fielen sie mit dem zusammen, was am Bewusstsein vom Objectiven (Realen) lediglich dem Empfinden angehört. Von diesem nämlich, dem Empfinden, hat sich gezeigt, dass es subjectiven Charakters ist und bleibt (§. 136). Eine solche Voraussetzung würde jedoch allen Resultaten widerstreiten, welche im Vorigen sich als die gewissesten ergaben. Könnte die Vorstellung von Raum und Zeit wirklich durch blose Empfindung gewonnen werden (eine Behauptung übrigens, welche auch noch in den neuesten psychologischen Theorien mit einer befremdenden Arglosigkeit vorgetragen wird): so hätte man ausser den fünf oder sechs sonstigen Sinnen, noch einen ausdrücklichen Raumempfindungs- und Zeitempfindungssinn anzunehmen.

Das Unstatthafte und Widersprechende der ganzen Behauptung ist indess nicht schwer zu zeigen, sobald man sich erinnert, was als charakteristischer Inhalt aller Empfindung sich ergab (das Bewusstsein einfacher sinnlicher Qualität), und was dagegen als Charakter der Raum- und Zeitanschauung, welche umgekehrt durchaus unsinnlich und qualitätslos („leer“) jene sinnlich qualitativen Empfindungselemente lediglich in eine Ordnung und Reihenfolge zusammenfassen. Dass Raum und Zeit „empfunden“ werden können, oder wie man wol weniger auffallend, aber ebenso unbedachtsam sich ausdrückt, dass sie im Bewusstsein mit und durch die einzelnen Empfindungen entstehen, somit als eine Art von „Gesammtempfindung“ sich bilden — auch dieser Satz lässt keinen klaren Begriff, keine schärfere Analyse zu. Wenn sie wirklich empfunden werden könnten oder aus den Einzelempfindungen mittelbar zusammenflössen, so wären sie eben nicht mehr was sie sind: eine allgemeine, durchaus qualitätlose Ordnung des Neben- und Nacheinander für alles Empfundene. Sie sind vielmehr die

Negation alles (blosen) Empfindungsinhaltes und können daher ebenso wenig als Product irgend welchen Empfindens betrachtet werden.

2. Ausserdem aber würde diese Voraussetzung noch andere Consequenzen unstatthaftester Art im Gefolge haben. Existirte wirklich ein „Raumsinn“ und „Zeitsinn“, so müsste weiter angenommen werden, dass, infolge eines seltsamen Einschachtelungssystems der verschiedenen Sinnengebiete ineinander, im Raumsinne zunächst alle andern äussern Sinne mit umfasst wären; denn aller äussere Empfindungsinhalt wird zugleich vom Bewusstsein einer umfassenden Raumordnung eingefügt; — der Raumsinn selbst aber sodann, mit allem ihm zugewiesenen Angehänge, müsste abermals dem „Zeitsinne“ eingefügt werden; denn keinerlei „Wo“ kann in die Einheit des Bewusstseins aufgenommen werden, ohne wiederum in die Reihenfolge eines „Wann“ eingeordnet zu sein. Wie aber liessen doch all dergleichen Willkürlichkeiten sich rechtfertigen, sobald bewiesen ist, dass jenen vermeintlichen Raum- und Zeitsinnen Alles fehlt, um sie zu Sinnen zu machen, dass umgekehrt sie einen Charakter haben, der alles Sinnliche ausschliesst?

149. Hiermit ist aber erst die eine Hälfte der Wahrheit erkannt, auf die es hier ankommt. Bei dem nächsten Anschein der Sache könnte man nämlich geneigt sein, aus dem eben Gesagten zu folgern, dass Raum und Zeit, als Bestimmungen von durchaus „unsinnlichem“ Charakter, vom Bewusstsein jenen gegebenen Empfindungselementen selbständig und selbstthätig hinzugefügt würden, dass sie mithin von lediglich subjectivem Werthe seien. Kaum bedarf es der Erinnerung, dass gerade diese Einsicht von der Unsinnlichkeit jener Anschauungen das Hauptmotiv für Kant wurde zu seiner bekannten subjectivistischen Theorie von Raum und Zeit.

Dennoch bestätigt eine sorgfältigere Erwägung diese Auffassung nicht im mindesten; und hier ist insbesondere

Herbart's mit Anerkennung zu erwähnen, welcher auf einen von Kant hierbei übersehenen Punkt und auf dessen entscheidende Folgen wiederholt aufmerksam gemacht hat. Jene (räumliche) Ordnung des Nebeneinander, diese (zeitliche) Reihenfolge des Nacheinander, in welche das Bewusstsein den gegebenen Empfindungsinhalt einfügt und erst dadurch ihn zum „Wahrgenommenen" erhebt, oder, wie Kant dies bezeichnet, die „Form" für jenen Inhalt, ist ganz ebenso ein „Gegebenes", d. h. der Selbstthätigkeit oder der beliebigen Auffassung des Bewusstseins entzogen, wie der Empfindungsinhalt selbst. Es vermag an dem bestimmten Zusammenhange des Neben- und Nacheinander ebenso wenig Etwas zu ändern, diese Ordnung umzubiegen oder zu verrücken, als es etwa einen als roth empfundenen Raumpunkt blau zu sehen im Stande ist oder grün.

Der Raumzusammenhang und die Zeitfolge des Empfundenen, kurz dasjenige, was Kant die „Form" nennt, werden demnach dem Bewusstsein zugleich und in unauflöslicher Verbindung gegeben mit dem Empfindungsinhalte selbst. Beide sind demzufolge ebenso unabhängig von der Thätigkeit des Bewusstseins, als der Empfindungsinhalt es ist, d. h. sie haben einen objectiven Grund ausser dem Bewusstsein, und zwar denselben, welchen wir als das Veranlassende für das subjective Phänomen des Empfindens anzunehmen genöthigt waren, die objective Welt der realen Wesen.

Demnach ist die „Raumform", wie die „Zeitform", in ganz gleicher Weise als objective Grundbestimmung dem Realen beizulegen, welches den Empfindungen zu Grunde liegt, wie wir dieselben als subjective Bedingungen des empfindenden und wahrnehmenden Bewusstseins erkannten. Oder mit andern Worten: beide sind nicht blos subjective, sondern ganz ebenso vom Realen geltende, objective „Formen"; nicht blos allgemeine

Bewusstseins-, sondern allgemeine Existential-bedingungen.

Was indess der tiefer liegende Grund dieser Gemeinsamkeit sei, hat die folgende Untersuchung auszumitteln; und erst damit ist der vollständige Beweis ihrer Subject-Objectivität erbracht.

150. Vom Empfindungsinhalte, als solchem, mussten wir behaupten, dass er lediglich subjectiv sei, wiewol er allerdings als Phänomen eines Objectiven, Realen angesprochen werden müsse. Der objective Gehalt des Realen wird, durch den Empfindungsact eben, in der näher von uns begründeten Weise, in ein Subjectives verwandelt. Die Frage kann erhoben werden, ob es sich in gleicher Weise mit Raum und Zeit verhalte, sodass wir zwar dem objectiv Realen ein Analogon unserer Raum- und Zeitbestimmungen beilegen müssten, ohne jedoch von deren wahrer Beschaffenheit sichere Kunde zu haben? Soviel wir wissen, ist diese Frage in solcher Bestimmtheit noch nicht aufgeworfen worden, wiewol sie, sollten wir meinen, durch den Kantischen Subjectivismus auf das Entschiedenste angeregt ist und auch, wenigstens als dunkele Voraussetzung, der Herbart'schen Lehre vom intelligiblen Raume zu Grunde liegt. Auch könnte sie ihre nähere Ausführung in allerlei besondern Fragen erhalten, ob etwa die Nothwendigkeit, den Raum unter der Form dreier und nur dreier Dimensionen vorzustellen, lediglich von subjectiver Bedeutung sei oder auch von objectiver; ob ferner die Gesetze der Geometrie blos unserer, der „menschlichen" Anschauungsform angehören, oder objectiven, allgemeingültigen Werth für alles Reale und alle Geister besitzen: — Fragen, welche schon innerhalb der Kantischen Schule, durch seine Untersuchungen über Raum und Zeit angeregt, hier und da zur Sprache kamen.

Nicht unbemerkt darf bleiben, dass, wie auch die Entscheidung darüber ausfalle, kein directer oder unmittelbarer

Beweis dafür möglich sei, so gewiss es aus den früher schon nachgewiesenen Gründen dem Bewusstsein unmöglich bleibt, aus den eigenen Erkenntnissbedingungen jemals herauszutreten. Die Frage kann daher in allen ihren Gestalten nur den Sinn haben: nachzuweisen, wie innerhalb des Erkennens selbst ein bestimmter Erkenntnissinhalt entstehe und wie weit er dem allgemeinen Begriffe des Erkennens und dadurch der Wahrheit entspreche; nicht etwa den (unausführbaren) Nachweis zu verlangen: wie das Erkennen mit einem draussen anzunehmenden Objectiven übereinstimme; als ob überhaupt solch ein vermeintlich „draussen bleibendes" Objective nicht ein rein willkürlicher Gedanke und zudem noch ein Widerspruch wäre, da von „Objectivem" schlechthin nur in Bezug und Verhältniss zu einem Subjectiven die Rede sein kann. Und noch zutreffender ist es, an den durchgreifenden Nachweis zu erinnern (§. 128): dass unmittelbares Object des Bewusstseins lediglich das reale Wesen des Geistes selber sei, dass alles andere Reale erst mittelbar, d. h. durch sein Verhältniss zum eigenen Wesen des Geistes, auch für dessen Bewusstsein Object werden könne. Die hier angeregte Frage wäre also noch bestimmter so auszudrücken: ob Raum und Zeit blos zur Sphäre des mittelbaren Objectes gehören oder ob sie schon unmittelbares Object des Bewusstseins seien, d. h. zum realen Wesen des Geistes geschlagen werden müssen? Wir werden das Zweite erweisen und damit den letzten entscheidenden Schritt thun zur Begründung eines Realismus, welcher keinerlei idealistisch-skeptischen Betrachtungen mehr Blösse gibt.

151. Nach diesem einzig gültigen Gesichtspunkte die vorliegende Frage beurtheilt, bleibt schon vorläufig für jenen subjectivistischen Argwohn (§. 150) keinerlei Veranlassung übrig, eben weil an Raum und Zeit nichts Sinnliches, dem Empfindungsinhalte Angehöriges sich findet, weil sie „reine" (unsinnliche) Formen sind, zugleich aber die nothwendigen

Bedingungen für alles Empfinden oder, was das Gleiche bedeutet, dafür, dass das mittelbare Object überhaupt mit dem unmittelbaren, dem Wesen des Geistes, in Wechselwirkung treten und aus dieser Wechselwirkung für letztern Empfindung sich erzeugen könne.

So ergeben sich beide eben als das schlechthin Gemeinsame und Durchdringende für das unmittelbare und mittelbare Object und für deren Verhältniss im Bewusstsein. Sie sind nicht blos subjectiv und objectiv zugleich oder in beiden Sphären gleich gültig; sondern die ganze Unterscheidung entsteht erst innerhalb derselben und wird allein durch sie möglich. Raum und Zeit sind der Schauplatz und die nothwendige Bedingung der Wechselwirkung zwischen den realen Wesen, mithin auch zu derjenigen Wechselwirkung zwischen dem Geist und dem objectiv Realen, welche das Empfinden zum Resultat hat. So wäre es völlig sinnlos, von einer subjectiven Zeit zu sprechen im Gegensatze der objectiven, oder die Bestimmungen des objectiven Raumes von denen des subjectiven zu unterscheiden; denn wie erwiesenermassen für unser Bewusstsein das unmittelbare Object und das mittelbare (Geist und objectiv Reales) in nothwendiger Wechselbeziehung und in ununterbrochener Continuität stehen, so gilt dasselbe aus demselben Grunde auch von den gemeinsamen Formen und Existentialbedingungen beider, von Raum und Zeit. Der Raum, in welchem das Realwesen des Geistes existirt, ist kein anderer, als der auch alle übrigen Realen mit umfasst; denn nur mittels seiner treten beide in Wechselwirkung; und so ist auch im Bewusstsein des (subjectiven) Raumes der objective (Welt-) Raum für dasselbe mit gesetzt: es ist nur der Eine Raum, die Eine ununterbrochene Continuität desselben in der Anschauung des Bewusstseins. Das Gleiche gilt in allen Beziehungen auch von der Zeit und vom Entstehen ihrer Anschauung.

Dies Alles kann freilich erst vollständig erhellen, wenn

wir (im folgenden Abschnitt: §. 153 fg.) die psychologische Genesis der Raum- und Zeitanschauung erschöpfend untersuchen.

Dies Allgemeine bewährt sich indess auch an allen einzelnen Seiten der Frage. Nur unter dieser Voraussetzung wird erklärlich, wie die ihre subjectiven Raumvorstellungen construirende Geometrie Gesetze entdecken könne, welche im objectiven Raume sich als allgültige und nothwendige bewähren; wie überhaupt die Macht der Berechnung die Natur zu beherrschen vermöge und nie irre gehe in ihren nur durch subjective Thätigkeit gefundenen Resultaten. Doch ist auch dies nichts Ausschliessliches oder Vereinzeltes. Jenes subjective Raumconstruiren, welches der Geometer mit besonnener Reflexion und dem Bewusstsein anstellt, darin die Gesetze aller objectiven Raumgestaltung zu erkennen, vollzieht, ohne bewusste Reflexion und in unmittelbarer Zuversicht auf jene Identität, unser Wille, indem er ganz den objectiven Raumgesetzen gemäss den Körper bewegt. Dass solchem Willen eine wenn auch dunkle Vorstellung dieser Bewegung als Leitendes zu Grunde liegen müsse, wird sich später ergeben und ist aus andern, rein physiologischen Untersuchungen schon bekannt. So ist der Wille und die ihm entsprechende Körperbewegung ein fortwährendes dunkel bleibendes Geometrisiren, in welchem die subjective Construction dem Objectiven durchaus entspricht, ja völlig Hand in Hand mit ihm geht, da das dunkel vorgestellte Raumbild der Bewegung durch den Körper sogleich objectivirt wird. Und dies bestätigt abermals nur im Besondern, dass der Raum, dem das unmittelbare Object angehört, mit stetiger Continuität herüberreicht in den des mittelbaren Objects, hier unsers Körpers, d. h. dass es ein und derselbe Raum ist, welcher beide Sphären verbindet und die Bedingung ihrer objectiven Wechselwirkung ausmacht.

Aber auch dabei endet jener Parallelismus noch nicht. Dass nämlich die unwillkürliche subject-objective Raum-

construction sogar bis in die Tiefe unserer Körperbildungsprocesse hinabreiche und an der „leibgestaltenden Phantasie" sich bewähre, darüber hat die „Anthropologie" einige Andeutungen gewagt (§. 199, 200, 208), die freilich erst in den gegenwärtigen Zusammenhang eingereiht ihre Begreiflichkeit erhalten können, wie sie dort an den plastisch künstlerischen Thierinstincten ihre Analogie und ihren Anknüpfungspunkt fanden. Aber alle diese Thatsachen und Analogien haben ihren gemeinsamen Grund in der ursprünglichen Natur des Raumes, der nichts Anderes ist als unmittelbarer Effect der Selbstverwirklichung des Realen („Triebphänomen"). Die geometrischen Raumgesetze sind daher zugleich die alle Realwesen durchwaltenden Gesetze ihrer Selbstgestaltung, ewige Grundformen für alles Geschaffene, unmittelbar uns zurückführend auf den ersten Grund der Dinge, aber als ein Allgegenwärtiges und Allgeltendes um nichts weniger jedem Bewusstsein erkennbar und zugänglich, weil in Jedes Raumexistenz mit ursprünglicher Nothwendigkeit wirksam. Daher das Ahnungsvolle, ja Erleuchtende, welches die Existenz einer Geometrie seit Platon bis auf Leibnitz und Kant für alle tiefern Denker hatte. Sie lässt uns auf unmittelbare und eben darum anschauliche Weise in einen Organismus „ewiger Wahrheiten" hineinblicken, welcher nur in einer höchst vollkommenen Intelligenz, als dem letzten zureichenden Grunde aller subjectiven und objectiven Geometrie, seine vollgenügende Erklärung finden kann.

152. Das vielverhandelte erkenntnisstheoretische Problem, wie erkennendes Subject und erkanntes Object zusammenhangen, ist hiernach für das Gebiet des Sinnenbewusstseins beantwortet. In „Raum" und „Zeit" ist die völlige Einheit (Wechselbeziehung) des unmittelbaren und des mittelbaren Objects gesetzt, abgeleiteter Weise daher auch die Einheit des „Subjectiven" und des „Objectiven".

Wie jedoch der folgende Abschnitt auch von Seite ihrer Genesis im Bewusstsein zeigen wird, sind „Raum" und „Zeit" nichts Selbständiges und Substantielles, sondern die Grundeigenschaften alles Substantiellen und Realen, welches als den ersten Effect seiner Existenz sich als Ausgedehntes und als Dauerndes setzt. Deshalb sind beide auch die ersten Grundbestimmungen alles Bewusstseins eines Realen von sich selbst und von Anderem.

Daraus ergibt sich eine Reihe von Sätzen, in denen dieser Doppelstandpunkt, aber auch die stete Wechselbeziehung und die Unabtrennlichkeit der beiden Seiten ihren Ausdruck finden:

1. Subjectiv oder vom Gesichtspunkte des Bewusstseins ausgedrückt: Raum und Zeit sind die Grundanschauungen, mittels welcher das Bewusstsein zuerst zur Empfindung gelangt, zugleich aber über das blose Empfinden hinauszuschreiten vermag, indem es das zuerst nur empfundene Reale als ein stetiges Ganze in Raum und Zeit zusammenfassen muss, woraus eben „Wahrnehmung" entsteht, wie sich im weitern Verlaufe zeigen wird.

2. Objectiv oder vom Gesichtspunkte des Realen ausgedrückt: Raum und Zeit sind die Grundeigenschaften, mittels welcher das Reale nicht blos ein Empfindbares wird für ein Anderes, sondern an sich selbst als Ausgedehntes und Dauerndes, d. h. als wirksam Beharrendes sich erweist. Das Reale setzt als den unmittelbarsten Ausdruck seiner Realität Sich als Raum-Zeitliches, wodurch wir in die realistische Ansicht und Ableitungsweise wiedereinlenken, welche wir in der „Anthropologie" und sonst gegeben haben.

3. Raum und Zeit sind daher zugleich schlechthin unabstrahirbare Anschauungen für das Bewusstsein. Wenn es von jedem sonstigen Inhalte in Raum und Zeit abzusehen, ihn in sich auszutilgen vermag: so gelingt dies nicht gleicherweise mit den Vorstellungen von Raum und Zeit.

Diese Bilder sind unserm Bewusstsein unauflöslich und unwiderstehlich angeheftet.

Der Grund dieser merkwürdigen Unabstrahirbarkeit hat sich uns ergeben; er liegt im realen raumzeitlichen Wesen des Geistes, welches sich selber nächstes und ununterbrochenes Object des Bewusstseins ist. Ein raumzeitliches und zugleich bewusstes Wesen kann gar nicht umhin, auch das Bild seiner Raumzeitlichkeit stetig vor sich zu haben. Dies der letzte oder erste Ursprung der Raum- und Zeitvorstellung, deren Entstehung im Bewusstsein noch einer genauern Nachweisung bedarf.

II. Psychologische Genesis der Raum- und Zeitanschauung.

153. Durch das Bisherige dürfte ermittelt sein, worin die eigenthümliche Natur und Beschaffenheit von Raum- und Zeitanschauung zu suchen. Ganz davon verschieden ist die Frage, wie beide Anschauungen im Bewusstsein ursprünglich entstehen? In diesem Betracht haben wir uns bisher nur mit der negativen Nachweisung begnügt, dass sie nicht aus Empfindung hervorgehen können, vielmehr umgekehrt alle Empfindung bedingen und überhaupt erst möglich machen. Die von ihnen behauptete „Apriorität" mit allen Folgerungen, welche sich daran schlossen, bedeutet zunächst noch nichts mehr als ihre Nichtempfindbarkeit, was einen lediglich negativen Beweis für ihren apriorischen Charakter bildet. Zugestanden indess dürfte werden, dass auch die bisherige Psychologie, selbst da, wo sie auf Kantischen Resultaten fusst und dieselben fortsetzt, noch keinen entschiedenen Schritt über jene blos negative, mithin unvollständige Auffassung hinaus gethan habe. Wenn Kant nämlich schon hier die Unendlichkeit der Raum- und Zeitanschauung betont, um daraus ihre Apriorität herzuleiten: so hat er darin einen

Bewusstseinszustand anticipirt, welcher auf der Stufe bloser Empfindung noch nicht entwickelt ist. Wie bereits oben (§. 147) sich ergab, werden Raum und Zeit unmittelbar zwar als unbegrenzte, keinesweges jedoch als unendliche Grössen gewusst.

1. Sind Raum und Zeit in keinem Sinne das Ergebniss bloser Empfindung, müssen sie vielmehr derselben als Bedingendes vorausgesetzt werden, ist zugleich jedoch das Empfinden das Früheste und Unmittelbarste, zugleich das Weckende alles Bewusstseins: so kehrt mit desto grösserm Nachdrucke die Frage zurück, welches ihr eigener Ursprung im Bewusstsein sei? Die nächste Antwort ist nicht zweifelhaft: die Vorstellungen von Raum und Zeit können nicht früher, nicht später, sondern nur zugleich und in unauflöslicher Verbindung mit dem Empfinden im Bewusstsein entstehen; nicht jedoch aus den objectiven Erregungen, welche Grund der Empfindung sind, denn sonst wären sie selbst auch nur Empfindungen, was sich als unstatthaft erwiesen hat (§. 148).

2. Deshalb können sie ihren Ursprung nur im Geiste haben; — woraus jedoch, wie sich ergeben wird, keinesweges in Kant's Weise zu folgern ist, dass Raum und Zeit als blos subjective Formen für den Empfindungsinhalt zu denken seien. Auch Kant suchte ganz richtig ihren Ursprung im Geiste; aber der Psychologie damaliger Zeit gemäss war ihm dieser Geist lediglich Bewusstsein und nichts als Bewusstsein; und so konnte er auch Raum und Zeit nur aus Bewusstseinsthätigkeit herleiten, überhaupt als ein lediglich subjectives Urphänomen betrachten, ohne jede objective Grundlage und Veranlassung. Dadurch wurden ihm, ganz folgerichtig, Raum und Zeit zu etwas dem Wesen des Objectiven völlig Fremden und Unangemessenen, und ein subjectiver Idealismus mit all seinen unzulässigen Resultaten ward eingeleitet, ohne dass man sogleich entdecken konnte, welche Prämisse in dieser sonst

bündigen Schlussfolgerung schadhaft oder unvollständig sein möge.

3. Wir selber stehen von Anfang an auf breiterer Grundlage: für uns ist der Geist zugleich reale Substanz, dabei in den eigenen Zuständen und Wirksamkeiten viel weiter reichend, als sein Bewusstsein zu umfassen vermag. Wenn wir daher, wie wir müssen, gleich Kant den Ursprung jener beiden Anschauungen nur im Geiste, nicht im Empfindungsinhalte suchen, so schliesst dies nicht die für die Kantische Philosophie charakteristische Folgerung in sich, dass beide völlig subjective Vorstellungen seien. Uns bleibt der entgegengesetzte Ausweg übrig, den Ursprung beider Anschauungen im Objectiven des Geistes zu suchen. Es kommt nur darauf an, dies durch ihre Entstehungsgeschichte im Bewusstsein wirklich zu erhärten.

154. In Betreff der Zeitanschauung scheint dies keine Schwierigkeit zu bieten. Der Geist **ist** objectiver Weise ein Dauerndes, im Wechsel eigener Zustände als Derselbige sich behauptend. So ist auch sein ursprüngliches Bewusstsein des eigenen Zustandes dies unmittelbare „Dauergefühl“; — mit welchem Worte uns zu bezeichnen erlaubt sei jenes noch ganz unbestimmte (darum „Gefühl“) *), aber höchst intensive und vom Bewusstsein des eigenen Daseins unabtrennliche Gewahrwerden unserer selbst, als eines wechselnde Zustände durchdauernden („zeitsetzenden“) Wesens. Wie solches Beharren völlig unabtrennlich von unserm realen Sein, so ist auch das (dumpfere oder hellere, unentwickeltere oder entwickeltere) Gefühl davon schlechthin unabtrennlich vom Bewusstsein der eigenen Existenz und bildet den Ursprung der eigentlichen „Zeitanschauung“, welche eben damit schlechthin „apriori“ allem sonstigen Em-

*) „Gefühl“ bezeichnet nämlich in der Sprache des gewöhnlichen Lebens einen noch unentwickelten, unklaren Bewusstseinszustand. In diesem, nicht im streng psychologischen Sinne, bedienen wir uns hier und im zunächst Folgenden des Wortes.

pfinden und Bewusstsein unserer selbst und eines Andern bedingend vorangehen muss.

Mit dem ersten Acte des Bewusstseins durchläuft der Geist wechselnde Empfindungs- (Vorstellungs-) Zustände; aber als der selbst Dauernde und dieser Dauer Bewusste, verknüpft er jenen Wechsel zur stetigen Reihe eines Nacheinander (Zeitreihe); und so entsteht aus jenem unbestimmten Dauergefühl die (eigentliche) „Zeitanschauung", in welche er Alles aufnehmen muss, was überhaupt von Empfundenem und Vorgestelltem für ihn existirt, also auch die räumlichen Vorstellungen.

Daher erklärt sich auch die schon erwähnte absolute Unabstrahirbarkeit des Dauergefühles und der Zeitanschauung in unserm Bewusstsein (§. 152). Wir können sie alles besondern Inhalts entleert denken, ohne dass sie selbst verschwände; wir vermögen von jeder einzelnen Zeitanschauung zu abstrahiren, von ihr selbst aber nicht, so wenig wie von unserm Bewusstsein, weil beide schlechthin unabtrennlich voneinander sind. Wie daher im Schlafe oder der Ohnmacht mit dem Bewusstsein auch das Bild der Zeit für uns erlischt, so ersteht sie doch sogleich und zuerst für uns wieder (wenn es auch nur im dumpfsten „Dauergefühle" sein sollte), sobald wir zum Bewusstsein unserer selbst erwachen.

155. Ganz anders scheint es sich zunächst mit dem räumlich unterschiedenen Empfindungsinhalte und der Raumanschauung selbst zu verhalten. Unser Bewusstsein scheint nicht die gleich unmittelbare Beziehung zum Raume und seinen Bestimmungen zu haben, wie zur Zeit. Im Gegentheil: die Bewusstseinsthätigkeit ist eine lediglich intensive, hellere oder dunklere, deutlichere oder undeutlichere Vorstellungen erzeugend, für die, als solche, jeder Begriff einer räumlichen Ausbreitung völlig sinnlos wäre. Denn es versteht sich von selbst (wie Lotze einmal gegen uns erinnert), dass die Vorstellung eines Räumlichen oder

räumlicher Verhältnisse, eines Oben und Unten, eines Linken und Rechten, nicht selber auseinander liegen; oben oder unten, links oder rechts im Bewusstsein existiren könne.

Dennoch ist der höchst merkwürdige Umstand nicht zu übersehen, dass die Raumanschauung ebenso ein völlig Unabstrahirbares für das Bewusstsein sei, wie die der Zeit (§. 154). Auch den Raum können wir entleert denken von jeglicher Erfüllung; auch seine Vorstellung entschwindet uns im Zustande der Bewusstlosigkeit. Aber das erste Erwachen ins Bewusstsein ruft uns in gleicher Weise, wie bei der Zeit, das Bild einer ruhenden Ausbreitung wieder hervor, in der wir selber uns zu befinden bewusst sind. Jenem ursprünglichen Dauergefühle entspricht ein ebenso ursprüngliches, vom Bewusstsein unserer Existenz gleichfalls unabtrennliches „Ausdehnungs- (Körper-) Gefühl.“ Es muss sich die Frage erheben, wie jene Grundthatsache der gleichen Unabstrahirbarkeit des Raumbewusstseins zu deuten sei?

Von allen sonstigen bereits gewonnenen Resultaten abgesehen, nöthigt schon die Analogie des von der Zeitanschauung Erwiesenen uns dazu, im objectiven Wesen des Geistes auch den Grund seines Raumbewusstseins zu suchen. Nur darum können wir ursprünglich und unabstrahirbar mit jenem Ausdehnungsgefühle behaftet sein, weil im unmittelbaren Objecte unsers Bewusstseins, im Realwesen des Geistes, dazu die nothwendige Veranlassung liegt, d. h. weil unser Geist realiter ein raumsetzendes (in weiterer Folge sich corporisirendes) Wesen ist. Ohne diese Voraussetzung wäre es schlechthin unmöglich zu begreifen, wie überhaupt das Bild eines Ausgedehnten in uns entstehen könne, da im Wesen und in der Thätigkeit des Bewusstseins als solchen nicht die geringste Veranlassung oder Möglichkeit liegt, etwas Dergleichen aus sich selbst hervorzubringen.

Diese aus rein psychologischen Gründen unabweisliche Folgerung wird nun durchaus bestätigt durch die allgemeinere metaphysische Betrachtung, welche in der „Anthropologie" geltend gemacht wurde. Denn nicht blos als Beharrendes im Wechsel („Zeitsetzendes"), sondern eben damit auch Wirkendes gegen Anderes („Sichausdehnendes"), wie fremder Gegenwirkung Sichpreisgebendes (gegen Andere „Sichabgrenzendes" innerhalb einer allgemeinen Ausdehnungssphäre), muss jedes reale Wesen, also auch der Geist, gedacht werden. Und nur dadurch unterscheidet sich der Geist vom bewusstlos Realen, dass diesem jene Doppeleigenschaft der Raumzeitlichkeit unvorstellbar bleibt, während beide dem Geiste als bewusstem Wesen mit dem Innewerden seines eigenen Daseins unauflöslich und unabstrahirbar verknüpft sein müssen. Dies ursprünglich uns beiwohnende, unser Selbstbewusstsein unabtrennlich begleitende Dauer- und Ausdehnungsgefühl nun ist die erste Quelle alles Bewusstseins von Zeit und Raum; ist es zugleich, worin Kant, ganz mit Recht, die Apriorität der „Zeit-" und „Raumanschauung" fand, nur dadurch im Ausdruck ungenau, dass er dies schon „Anschauung" nannte, welche erst auf der Stufe des entwickelten wahrnehmenden Bewusstseins entsteht.

156. Wir können nicht umhin, dem Resultate dieser Beweisführung mittelbar eine grosse kritische Bedeutung beizulegen. Den Psychologen, welche noch immer dabei beharren, die Seele zu einer einfachen, schlechthin raumlosen Substanz emporzuleutern, wäre die einfache Bemerkung entgegenzuhalten, dass es ihnen unter dieser Voraussetzung völlig unmöglich bleibe, den Widerspruch zu beseitigen, wie in solchem selbst aller Räumlichkeit fremdbleibenden Wesen jemals eine Raumvorstellung sich erzeugen könne, noch dazu eine solche, die da als die allerursprünglichste mit der ersten Entstehung unsers Bewusstseins zugleich entsteht und durchaus unabtrennlich ihm an-

geheftet ist (von welcher zu „abstrahiren" durchaus unmöglich ist).

Denken wir ein unausgedehntes, aber in stetigem Wechsel innerer Veränderungen begriffenes Wesen mit Bewusstsein begabt, wie es das „einfache Seelenwesen" Herbart's wäre: so kann in einem solchen nur Zeit-, nimmermehr aber Raumanschauung entstehen; denn zum Vorstellen eines Nebeneinander ist in ihm nicht die geringste Veranlassung, ja keinerlei Möglichkeit vorhanden. Und wirklich sehen wir daher auch in der Herbartschen Schule das Bestreben, beide Anschauungsgebiete einander möglichst zu nähern, die Entstehung der „Raumreihen" ganz nach Analogie der „Zeitreihen" zu behandeln, was aber, wie sich später ergeben wird, niemals bis zum völligen Zusammenfallen beider zu bringen ist, sodass die hier übrig bleibende Lücke der Erklärung zwar verhüllt und den Augen entrückt, niemals aber wahrhaft ausgefüllt werden kann. —

Wollten wir umgekehrt einem Körper der unorganischen Natur, einem Mineral, welches zwar ausgedehnt, nicht aber einem stetigen und fortdauernden Wechsel innerer Veränderungen unterworfen ist, Bewusstsein beilegen, so würde dies aus analogem Grunde lediglich zur Raumvorstellung gelangen, nicht aber die der Zeit besitzen, eben weil kein Nacheinander von Veränderungen in ihm unterscheidbar wäre.

So tritt auch psychologischerseits die befremdliche Paradoxie der Lehre von der Unräumlichkeit der Seele ins hellste Licht; sie steht mit der Grundthatsache unsers eigenen Bewusstseins in entschiedenstem Widerspruche, indem es für sie völlig unerklärlich bleibt, wie ein an sich unräumliches Wesen dennoch genöthigt sein könne, unausgesetzt und unwillkürlich sich als ein räumlich Ausgedehntes und räumlich Wirkendes vorzustellen, was nach diesen Prämissen nicht nur unbegreiflich wäre, sondern auch als Maximum der Selbsttäuschung be-

zeichnet werden müsste. Umgekehrt vielmehr wird man veranlasst sein, vom ursprünglichen Bewusstsein unserer Raumexistenz auch auf die Realität dieser Vorstellung zu schliessen, eben weil sie eine durchaus unwillkürliche und gar nicht abzulegende ist.

157. Diese allgemeine Auffassung der Sache wird nun durchaus bestätigt, wenn wir die Genesis der Raumvorstellungen im Besondern verfolgen. Jenes ursprüngliche, vom Gefühle des eigenen Daseins unabtrennliche Raumbewusstsein (§. 156), die erste Grundlage von Allem, setzt sich näher erwogen aus zwei wohl zu unterscheidenden Elementen zusammen. Es ist zunächst ruhendes Ausdehnungsgefühl, womit wir bezeichnen die unauflöslich unserm Selbst anhaftende Vorstellung, dass wir Raumwesen sind und einen Ort einnehmen. Dies für sich unbestimmte, gewissermassen bildlose Gefühl wird nun stets erregt und genauer bestimmt durch die von Bewusstsein begleiteten Bewegungen unsers Körpers, dessen die Seele als des ihrigen und zugleich ihrer selbst, als räumlich in ihm wirkenden Wesens, dadurch erst gewiss und inne wird.

1. Jenes ruhende Ausdehnungsgefühl und dies Bild der Bewegung aber bedingen sich gegenseitig und rufen im Bewusstsein sich wechselsweise hervor, zugleich dadurch die Vorstellung des eigenen Körpers und seiner Oertlichkeit immer deutlicher ins Einzelne ausbildend. Um eine gewollte Körperbewegung vorzustellen — (und jede willkürliche Bewegung muss anfangs ausdrücklich gewollt und damit vorgestellt, d. h. „gelernt“ werden; erst später entzieht sie sich durch Uebung und Gewohnheit dem Bedürfniss ausdrücklichen Bewusstseins): — muss sie dem schon vorhandenen unbestimmten Ausdehnungsbilde des Körpers eingeordnet werden.

2. Umgekehrt aber wird an der Verschiedenheit dieser bestimmten Bewegungsvorstellungen jenes Ausdehnungsbild

selbst erst zu einem immer deutlichern und ausgeführtern. So ergibt sich endlich aus dem anfangs unbestimmten Ausdehnungs- und Bewegungsgefühle die mehr oder minder vollständige Vorstellung des eigenen Leibes und seiner Theile, welche wiederum nicht möglich ist ohne das Bild einer Abgrenzung desselben gegen einen grössern, ihn umgebenden Raum.

3. Diese nothwendige Stufenfolge schliesst jedoch eine der entscheidendsten Erweiterungen unsers gesammten Bewusstseins in sich. Sie nöthigt uns, das Ausdehnungsbild zunächst über den eigenen unmittelbaren Bereich unsers Leibes fortzusetzen, allmählich dann immer weiter, sogar ins Unbegrenzte auszuspannen.

Aber auch dazu liegt der Anfang nur in jenem unmittelbaren Ausdehnungsgefühle. Nur weil wir ursprünglich mit einem Raumbilde unser selbst behaftet sind, müssen und können wir auch das übrige Reale als Räumliches vorstellen. Was wir „äussere Körper" nennen, ist ursprünglich nichts Anderes, als eine Summe qualitativ verschiedener Empfindungen, welche mit dem Ausdehnungsbilde des eigenen Leibes in unmittelbare Beziehung treten, somit zunächst an ihm localisirt werden müssen, in weiterer Folge daraus auch ausser ihm, in dem allmählich sich entwickelnden Bilde einer Raumumgebung, innerhalb welcher auch der eigene Leib nunmehr einer örtlichen Stelle eingeordnet wird.

4. Das Bild unbegrenzter Ausdehnung endlich, welches wir von da aus fortschreitend entwerfen müssen, entsteht gleichfalls aus jenem einfachen Anfange: aus der Verlängerung der Radien, welche vom Mittelpunkte des eigenen Ausdehnungsbildes und der ihm anhangenden Raumumgebung nach allen Seiten hin ins Grenzenlose ausgehend gedacht werden können. „Gedacht" sagen wir; denn das Ausdehnungsbild des Raumes, als solches, wie es im Bewusstsein

ursprünglich entsteht, enthält noch nicht seine Unendlichkeit, sondern nur den weitern nothwendigen Anlass, ihn als unendlichen denken zu müssen.

5. Daraus ergibt sich ferner, wie das Bild des Ortes, das „Localzeichen", mit dem specifischen Empfindungsinhalte im Bewusstsein unauflöslich sich verknüpfen müsse. Bereits hat sich gezeigt, wie die Vorstellung äusserer Körperobjecte überhaupt nur uns entstehen könne mittels des eigenen ursprünglichen Ausdehnungsbildes: lediglich für unsere Räumlichkeit und von ihr aus wird der Empfindungsinhalt selber zum räumlichen. Dies aber keineswegs auf blos allgemeine oder unbestimmte Weise, sondern indem wir das Empfundene überhaupt mit unserm Ausdehnungsbilde verknüpfen, müssen wir es zugleich localisiren, d. h. in ein bestimmtes Raumverhältniss zu ihm setzen. Keine äussere Empfindung daher, ohne zugleich ihr bestimmtes Wo an sich zu tragen. Dennoch ist dies Wo selbst nicht empfunden, ja kann gar nicht Gegenstand der Empfindung sein; sondern es ist Product der Einordnung des wahrnehmenden Bewusstseins in das schon vorhandene Ausdehnungsbild, zunächst des eigenen Leibes, von da aus — seiner weitern Raumumgebung.

158. Hiermit scheint nun auch eine andere Frage ganz von selbst und aufs Einfachste sich zu erledigen, die für jede Psychologie, welche von spiritualistischen Voraussetzungen ausgeht, mit besondern, wie wir glauben unüberwindlichen Schwierigkeiten umgeben ist. Wir meinen das Problem von der Localisation der äussern Empfindungen. Da das Raumverhältniss derselben, wie wir erwiesen haben, durchaus nicht selber empfunden werden kann; da ferner jedoch in der als schlechthin ausdehnungslos vorausgesetzten Seele nicht die geringste objective Veranlassung liegt, Räumliches und Raumverhältnisse vorzustellen: woher in aller Welt überhaupt die Möglichkeit für die Seele, die von Aussen in ihr angeregten qualitativ unterschiedenen Empfin-

dungen nicht nur nach diesen qualitativen Unterschieden, sondern auch als räumlich nebeneinander geordnete vorzustellen, und zwar also, dass die beiden Raumsinne, Getast und Gesicht, dies Localisiren in unmittelbarer und steter Uebereinstimmung vollziehen?

Die ganze Schwierigkeit der Sache unter spiritualistischen Voraussetungen hat zuerst Lotze empfunden, nicht zwar um dadurch an der Richtigkeit der allgemeinen Voraussetzungen zweifelhaft zu werden, sondern um die Schwierigkeit selber zu beseitigen. Ob ihm dies völlig gelungen sei, wird der weitere Verfolg lehren. Für uns ist gleich ursprünglich die Hauptveranlassung der Schwierigkeit nicht vorhanden und wir haben das Recht, auch darin eine indirecte Bestätigung unserer gesammten Grundansicht zu finden. Wir müssen aus ganz andern, von der hier verhandelten Frage unabhängigen Gründen ein ursprüngliches Ausdehnungsbild in der Seele voraussetzen, in welches sie zunächst die Theile ihres Körpers, und damit in Verbindung zugleich die Affectionen, welche diese Körpertheile treffen, ordnend hineinlocalisirt. Der Stich im Finger — (dies war zufällig das Beispiel, an welchem wir schon in der „Anthropologie §. 129 unsere Ansicht vorläufig zu entwickeln suchten) — der Stich im Finger, indem er in seinem specifischen Charakter als Stich, nicht etwa als Brandschmerz, empfunden und unterschieden wird, muss nun zugleich mit diesem Inhalte von der empfindenden Seele an der bestimmten Stelle des eigenen Körperbildes localisirt werden; der Empfindungsinhalt und das Localzeichen treffen stets zusammen, wiewol sie aus sehr verschiedenen Quellen des Bewusstseins stammen. Kein objectiver Empfindungsinhalt kann für das Bewusstsein ohne sein (von ihm hinzugefügtes) Localzeichen sein, und umgekehrt kein Localzeichen kann im allgemeinen Körperbilde näher fixirt und ihm eingeordnet werden ohne die Veranlassung einer darin vorgehenden Affection der Nerven, welche das Be-

wusstsein in den specifischen Inhalt einer Empfindung umsetzt. Daraus ergibt sich unmittelbar — unter der Voraussetzung allerdings, dass die Seele jenes unbestimmte Ausdehnungsbild bereits zur deutlichen Körpervorstellung entwickelt habe —, wie sie genöthigt sei, das Bewusstsein der Umstimmung (hier die Empfindung des Stiches) mit dem „Localzeichen", dem Bilde vom Orte der Umstimmung (hier des Fingers) unauflöslich und untrüglich zu verbinden.

Die Richtigkeit dieser Erklärung wird zudem noch bestätigt durch die Controle scheinbar davon abweichender Thatsachen. Die Seele localisirt ungenauer, wie man bei einiger Aufmerksamkeit an sich selber bemerken kann, wenn sie die Empfindung an eine Körperstelle verlegen muss, von welcher ihr die Detailvorstellung fehlt, wie am Rücken oder überhaupt an den grössern, gewöhnlich bedeckten Körperflächen. Hier bedarf es einiger Aufmerksamkeit, um im unbestimmten Bilde jener Körpergegend die Stelle der Empfindung genau zu localisiren. In diesem Falle aber thut die Seele nur nachträglich und im Einzelnen, was sie Zeitlebens und im Ganzen gethan hat: ihr ursprüngliches, aber undeutliches Körperbild zu immer bestimmterem Bewusstsein zu erheben. „Das Kind (selbst nach dem Säuglingsalter) vermag die Stelle des Schmerzes oft gar nicht oder nur sehr beiläufig anzugeben; der (im höhern Grade) Blödsinnige jammert über den Schmerz, ist aber ausser Stande, das davon ergriffene Glied zu bezeichnen." (Somit kann im höhern Grade des Idiotismus das schon erworbene Körperbild wieder verloren gehen.) „Wir Alle werden schwankend, sobald es sich um die genauere Fixirung der Empfindung an einem im Innern des Leibes gelegenen, unsern Sinnen minder zugänglichen Punkt handelt." Umgekehrt halten wir noch das Körperbild von Theilen fest, die wir verloren haben, und localisiren die Empfindungen nach alter Gewohnheit in sie hinein. „Operirte empfinden den Schmerz

in Gliedern, die sie längst nicht mehr besitzen, was nach J. Müller selbst das ganze Leben hindurch stattfinden kann. Während der Amputation ist das Glied jenseits der Schnittfläche der Sitz des heftigsten Schmerzes. Bei der künstlichen Nasenbildung aus der Stirnhaut wird die Berührung der neuen Nase eine Zeit lang noch auf die Stirne versetzt und der Irrthum erst nach und nach verbessert" u. s. w.*)

159. Auch für eine andere vielverhandelte Frage, über das Nichtverkehrtsehen der Gesichtsobjecte trotz der Umkehrung im Netzhautbilde, scheinen nach unsern Prämissen die Schwierigkeiten von selbst hinwegzufallen, welche der herrschenden Psychologie und ihrer Lehre vom „Centralorgan der Seele im Hirn" unvermeidlich und unbesiegbar sich darbieten.

Die Grundvoraussetzung derselben ist, dass das umgekehrte Farbenbild auf der Netzhaut sich zum Centralorgane im Hirn fortpflanze und dort das Bewusstsein afficire. Dann gäbe es jedoch für das Bewusstsein (die Seele) eigentlich ein doppeltes Object, ein mittelbares und unmittelbares: der im richtigen Raumverhältniss stehende Gegenstand und das umgekehrt aufgetragene Bild desselben im Auge. Da nun aber die Seele jener Voraussetzung gemäss sich hinter dem letztern befindet: so bleibt für diese, als eigentliche und einzige Veranlassung ihres Bewusstseins vom Raumobjecte, nicht der richtig localisirte Gegenstand, welcher vielmehr für das Bewusstsein der Seele ganz verschwunden, aufs Eigentlichste verdeckt ist durch das dazwischen geschobene umgekehrte Bild, sondern nur das letztere übrig. Hier

*) Die citirten Thatsachen sind aus W. F. Volkmann's Grundriss der Psychologie (1856), S. 223, entlehnt. Auch er lehrt richtig den Unterschied des Localisirens von der blosen Empfindung, weicht aber dadurch principiell von unserer Auffassung ab, indem er bemüht ist, die Entstehung der Raumvorstellungen als etwas Secundäres aus der Verschmelzung gleichartiger Vorstellungsreihen zu erklären.

ergibt sich die noch nicht gelöste und niemals zu lösende Schwierigkeit zu erklären: warum nun dennoch die Gesichtsobjecte vom Bewusstsein gleich unmittelbar richtig, d. h. in Uebereinstimmung mit dem Tastorgane, aufgefasst werden?

Dass die bisher dafür erfundenen Erklärungen ungenügend seien, darf wol als zugestanden betrachtet werden, und findet darin das beredteste Zeugniss, indem man neuerdings die Annahme völlig aufgegeben hat, das verkehrt stehende Netzhautbild auf das Bewusstsein wirken zu lassen. Lotze lehrt ausdrücklich, das Netzhautbild habe unmittelbar gar keinen Einfluss auf die Seele, welche vielmehr, wie er mit Recht behauptet, durchaus activ und selbstthätig die Empfindungen räumlich gruppiren müsse. Zu dieser Localisation müsse aber die Seele von den Eindrücken selbst gezwungen werden. Der Grund davon könne nur in einer qualitativen Eigenschaft liegen, welche ein Eindruck wegen der besondern Natur der Stelle, wo er den Körper trifft, erlangt und seinem qualitativen Empfindungsinhalte noch hinzufügt. Daraus (d. h. durch diese Beziehung auf besondere Stellen des eigenen Körpers) entstehen nach Lotze dem Bewusstsein die „Localzeichen" der Empfindungen, nach welchen es die Eindrücke zu einem räumlichen Bilde ausbreitet.

160. Auch nach Lotze localisirt die Seele daher alles Andere nur in Folge des eigenen Körperbildes und von ihm aus; — eine Auskunft, welche auch wir für die einzig richtige halten, die wir indess bei Lotze nicht hinreichend begründet finden, indem für ihn eine doppelte Lücke zurückbleibt.

Nach seinen Prämissen finden wir weder erklärt, wie überhaupt eine Raumvorstellung in der an sich raumlosen Seele entstehen könne, noch auch wie die Seele insbesondere zu dem hier vorauszusetzenden Raumbilde der „besondern Stellen" des Körpers gelange, an welches die „Local-

zeichen" der äussern Empfindungen sich knüpfen sollen. Denn ausdrücklich schärft er auch bei dieser Veranlassung ein, dass für die Seele unmittelbar kein räumliches Aussereinander existire, dass sie nur empfänglich sei für qualitative Verschiedenheiten, aus deren Verbindung und Verschmelzung sie die Raumvorstellungen erst erzeuge, um den Empfindungsinhalt als räumlichen gruppiren zu können. In der „Medicinischen Psychologie" vergleicht er die Stellung der Farbenpunkte im Netzhautbilde nach ihrem Werthe für die Seele „einer Lage vieler Punkte in einer verschlossenen Schachtel". Aber jene Farbenpunkte im Netzhautbilde repräsentiren doch die „verschiedenen Stellen", an welchen der qualitative Eindruck das Auge trifft, woraus die „Localzeichen" desselben sich bilden sollen. Können sie daher auch nach Lotze's eigener Theorie für das Bewusstsein so ganz ohne Werth sein, um das objective Raumverhältniss der Eindrücke zu gruppiren? Im „Mikrokosmus" ferner schildert er jenes behauptete absolute Verschwinden der objectiven Raumeindrücke für die Seele und die selbständige Erneuerung derselben durch die Thätigkeit des Bewusstseins nach dem Gleichnisse „einer Bibliothek, welche aus ihrer Lage genommen, eingepackt und an einem andern Orte nach den aufgeklebten Etiketten (Localzeichen) in der gleichen Ordnung wieder aufgestellt wird".*) Warum in der gleichen Ordnung? Wenn ausdrücklich in Abrede gestellt wird, dass die objectiven Localzeichen bei der „Verpackung" mitgenommen werden, d. h. wenn geleugnet wird, dass sie unmittelbar ins Bewusstsein übergehen können? Wenn überhaupt nicht erklärt ist, wie auch nur die unbestimmteste Raumvorstellung in der Seele entstehen könne?

So ist die Erklärung in ihrem Ergebnisse zwar richtig,

---

*) Lotze, Medicinische Psychologie, S. 367. Mikrokosmus, I, 346, 347.

in ihrer Begründung aber unvollständig; denn sie scheitert an der Schwierigkeit, wie die Seele nach diesen Prämissen überhaupt fähig werde, „wenn unmittelbar kein räumliches Aussereinander für sie existirt", auch nur mittelbar ein Raumbild sich zu erzeugen und zunächst des eigenen Körpers als eines räumlich ausgedehnten bewusst zu werden. Besässe die Seele nicht schon ursprünglich jenes Ausdehnungsbild, welches sich allmählich zur Vorstellung des eigenen Körpers, von da, durch fortgesetztes Localisiren des damit in Verbindung Tretenden, zum Bilde einer Raumumgebung erweitert: es wäre der Seele schlechthin unmöglich, auf mittelbare Weise, aus blos intensiven Vorstellungsreihen, das Bild eines Extensiven in sich zu erzeugen. Hier also müssen wir deutlich den Sprung oder die Lücke erkennen, welche bei Lotze in der sonst so richtig eingeleiteten Begründung übrig bleibt.

So lehrt er auch im weitern Verfolge das ganz Richtige, aber es stimmt nicht mit den allgemeinen Prämissen seiner Theorie, ja es scheint sie direct aufzuheben. Er zeigt, dass die Localzeichen der Gesichtsempfindungen durch die Richtung der Augen gegen die Gesichtsobjecte hin entstehen und dass das Netzhautbild eben darum nothwendig umgekehrt stehen müsse, um die Objecte selbst in richtiger Lage sehen zu können.*) Schärfer und treffender kann man sich unmöglich ausdrücken, als hier geschehen; richtig aber ist es nur unter der Voraussetzung, dass der Augpunkt der Seele im Sehorgan selber, nicht irgendwo hinten im Hirn gedacht werde; und so schiene er durch diese Erklärung seiner sonst so stark betonten Lehre vom Sitze der Seele im Hirn indirect den Abschied zu geben.

Jene Erklärung beruht selbst nämlich auf einer doppelten Voraussetzung. Das Bestimmen der Richtung und

---

*) Lotze, Medicinische Psychologie, S. 369.

das daraus erfolgende Localisiren der Gesichtsempfindungen ist, wie er gleichfalls überzeugend gezeigt hat, nichts der blosen Sinnenempfindung mehr Angehörendes, sondern Etwas, das die Seele, das Bewusstsein, *selbständig* und *selbstthätig dem Empfindungsinhalte hinzufügt*. Wie aber anders vermag sie dies, als indem sie *ursprünglich* schon ein Raumbild besitzt, in welches sie das Einzelne hineinzuordnen vermöge? Um in *bestimmter* Richtung sehen, um die eine von der andern *unterscheiden* zu können, muss überhaupt schon eine *ruhende Raumvorstellung*, wie unbestimmt sie auch sei, zu Grunde liegen, innerhalb deren jene einzelnen Richtungen (des Oben und Unten, des Links und Rechts) allein sich unterscheiden lassen. Es ist jenes schon sattsam von uns nachgewiesene Ausdehnungsbild vorauszusetzen, welches somit als nothwendige Bedingung dieses ganzen Bewusstseinsvorgangs ihm *vorausgehen*, nicht aber als erst aus ihm *entstanden* gedacht werden muss. Die zweite Voraussetzung aber ist, dass bei dieser ganzen Operation der Standpunkt der localisirenden Seele nur *im Auge selbst* angenommen werden könne, nicht hinten im Hirn; denn bei letzterer Annahme wäre, wie sich gezeigt hat, die Möglichkeit richtig zu localisiren, unwiederbringlich für die Seele verschwunden. Sie hätte als einziges Object nur das verkehrt stehende Netzhautbild vor sich, und sie könnte von ihm aus nur in *umgekehrter Richtung* localisiren.

Wir können somit das Ergebniss unserer kritischen Verhandlung dahin zusammenfassen. Wenn *Lotze's* Lehre von den „Localzeichen", welche wir in ihren *Resultaten* für die richtige halten, in ihren *Prämissen* haltbar und überzeugend sein soll: so muss ebenso die Lehre von einem ausschliessenden „Centralorgane" der Seele im Hirn, wie die Behauptung von der Unräumlichkeit der letztern aufgegeben werden. Diese entscheidende Einsicht im Leser zu erwecken, ist der einzige Zweck der vorstehenden Bemer-

kungen gewesen; und man hätte das Recht, dieselben kleinlicher Mäkelei zu zeihen, wenn ihnen nicht jene allgemeine Absicht zu Grunde läge.

161. Wie die Sache für uns sich gestalte, werden wir am besten erkennen, wenn wir das Verhältniss des Tast- und des Gesichtsorganes zueinander im Einzelnen ins Auge fassen.

1. Zuvörderst müssen wir die so gewöhnlich gewordene Bezeichnung ablehnen, dass man sie „raumerzeugende" Sinne nennt. Dies wirft uns in jenen ungenügenden Subjectivismus zurück, dessen Folgen wir im Vorhergehenden nach allen Seiten beleuchtet haben. Wohl aber sind Gesicht und Tastsinn „raumbildentwickelnde" Sinne zu nennen. Wie die Seele im ersten aufdämmernden Bewusstsein von sich selbst ein unbestimmtes Ausdehnungsgefühl gewinnt, so ist es eben dies, was durch jene beiden Sinne extensiv und intensiv genauer ausgebildet und ins Einzelne gegliedert, nicht aber erst „erzeugt" wird.

2. Ob das Gesicht bei ruhendem Auge den Empfindungsinhalt schon in räumlicher Form des Nebeneinander auffasse, hat man bezweifeln wollen. Blos durch psychologische Selbstbeobachtung lässt die Frage kaum sich endgültig entscheiden, weil es dem Beobachtenden schwer fällt, mit seinem durch Uebung und Leben geschulten Auge, dem die Raumvorstellung schon bekannt und geläufig geworden, auf die unterste Stufe der ursprünglichen Auffassung sich zurückzuversetzen. Herbart behauptet geradezu: „das ruhende Auge sehe gar keinen Raum, und wenn man versuche ganz starr vor sich hinzusehen, werde man spüren, dass der Raum verschwinde und dass im Bemühen, ihn wiederzugewinnen, man sich über einer kaum merklichen Bewegung des Auges ertappe." *) Andere werden diese

---

*) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, II, 127.

Beobachtung von einem „Verschwinden" des Raumes in diesem Falle kaum bestätigen.

3. Sicherer und ausgiebiger ist es daher, die Beschaffenheit des Sehapparates zu untersuchen, um daraus auf seine unmittelbaren Wirkungen zu schliessen. Die Lagerung der Fasern des Sehnerven ist offenbar dazu bestimmt, dass jede ihren Reiz gesondert behalte und gesondert fortleite. Aber diese gesonderten Punkte haben selbst schon im Sehfelde ihre bestimmte Lage gegeneinander, nach Oben und Unten, nach Links und nach Rechts. Das Auge hat somit die Elemente zur Vorstellung eines Nebeneinander, wiewol noch bewusstlos und unentwickelt, in sich bereit liegen.

Sind nun sämmtliche also entstandene Elementarempfindungen qualitativ völlig gleich, so kommt es ohne Zweifel zu keiner ausdrücklichen Raumvorstellung. Damit diese bestimmt sich entwickle im Gesichtsfelde, bedarf es für das Bewusstsein der Anregung qualitativ verschiedener Farbenreize. Unter dieser Voraussetzung muss bereits die Lage der verschiedenen Reize gegeneinander, wie sie objectiv in der Netzhaut besteht, auch subjectiv zugleich mit dem qualitativen Empfindungsinhalte vom Bewusstsein unterschieden werden. Hier ist der erste Ring zur richtigen Erklärung des Ganzen einzufügen. Jeder gesehene Empfindungsinhalt gewinnt unmittelbar sein „Localzeichen", weil mit seinem Bewusstwerden sogleich und zwar an dieser Stelle (nicht rückwärts im Hirn, also in umgekehrter Ordnung) sein Raumverhältniss zu den andern zum Bewusstsein kommt. Was die gleichfalls nothwendige Leitung der Nervenfasern ins Hirn unter dieser Voraussetzung bedeute, wird sich zeigen und betrifft einen ganz andern, scharf hier abzuscheidenden Bewusstseinsvorgang.

4. So sind nun, auch unter Annahme eines ruhenden Auges, die qualitativ verschiedenen Gesichtsempfindungen schon jetzt in einem Ausdehnungsbilde gelagert, welches

ihnen irgend ein Raumverhältniss zueinander anweist; und wie unbestimmt und verschwommen dies zunächst dem Bewusstsein auch bleibe, so bieten diese rudimentären „Localzeichen" dennoch die erste Veranlassung und die Möglichkeit, die Gesichtsempfindungen überhaupt räumlich zu ordnen. Wenn daher allerdings diese Voraussetzung sich ungenügend erweist, um die Ausdehnung des Sehfeldes zu erklären, in welchem bei ausgebildetem Bewusstsein unsere Gesichtsvorstellungen wohnen: so kommt dem Bedürfniss weiterer Erklärung eine Thatsache zu Hülfe, welche jeden Zweifel an der Richtigkeit des ersten Ausgangspunktes aufhebt und so den zweiten Ring der Erklärung anfügt. Das Auge ist kaum jemals in absoluter Ruhe. Da vielmehr, wie bekannt, nur ein Theil der Netzhaut zu völlig deutlichem Sehen geeignet ist, so liegt darin für den Sehenden der unablässige Reiz zu Bewegungen des Auges. Durch solche stetig sich aneinander reihenden Verrückungen dieses Organs ändert sich das Raumbild ebenso stetig, und es summirt sich aus den einzelnen Elementen für das Bewusstsein ein innerlich zusammenhangendes Gesichtsfeld, welches nunmehr schon eine feste Raumordnung von Gesichtsobjecten darbietet, indem der Sehende, das Auge in umgekehrter Richtung zurückbewegend, dieselbe Bilderfolge rückwärts durchläuft. So muss diese Ordnung vom Bewusstsein als eine objective, von ihm und seinem Sehen unabhängige beurtheilt werden zufolge eines später zu untersuchenden Denkactes.

162. Hier nun steht, nicht sowol für das Auge als solches, wol aber für das durch das Auge zusammenfügende und beurtheilende Bewusstsein, Alles schon ursprünglich in richtiger Ordnung, nicht in verkehrtem Bilde. Denn wie wir aus dem Erfolge schliessen müssen: das Bewusstsein localisirt vom Standpunkte des Auges aus, nicht hinter demselben. Die von oben eintretenden Lichtreize fallen in der Netzhaut unten, die von unten kommenden oben, die von Rechts nach Links und umgekehrt ins Auge. Aber

gerade darum müssen sie von dem percipirenden Bewusstsein nach der Richtung, in der sie einfallen, localisirt werden; d. h. sie werden richtig, nicht in umgekehrter Ordnung „gesehen". Aus demselben Grunde sieht auch, d. h. localisirt man die Gesichtsobjecte in der Grösse der Einfallswinkel der Lichtstrahlen, nicht nach der Kleinheit des „Augenbildchens", welches in Wahrheit für die Seele gar nicht vorhanden ist, sondern nur den Richtungspunkt bezeichnet, von welchem aus sie localisirt.

Bei diesem Allen übersehe man aber nicht die Grundvoraussetzung, unter welcher allein das Vorstehende sich als möglich erweist. Wird der Standpunkt des im Sehen thätigen Bewusstseins aus dem Auge hinaus in irgend ein Centralorgan des Hirns zurückgeworfen, so ist Alles in die schon geschilderte Verwirrung gestürzt, indem unter dieser Voraussetzung für die percipirende Seele nur jenes „unendlich kleine und verkehrt stehende Farbenbildchen" existiren kann. Hätte die ganze Lehre vom Centralorgan der Seele an einem einzelnen Punkte im Hirn sich nicht schon aus allgemeinen Gründen als unhaltbar gezeigt; fürwahr, schon aus diesem Grunde allein wäre sie zu verwerfen, weil sie eine an sich selbst so einfache Thatsache durch die von ihr hinzugebrachten Hypothesen so unheilbar verwirrt.

Und kaum wird man hier noch fragen (es ist allerdings ein Einwand, den Lotze unserer Gesammtansicht entgegengehalten hat), wozu für uns die anatomische Fortleitung der Gesichts- oder überhaupt der Sinnennerven ins Hirn noch nöthig sei, wenn das Bewusstsein den Empfindungsact wirklich an Ort und Stelle vollziehe und dazu keiner Leitung ins Centralorgan bedürfe? Der Grund dieser Nothwendigkeit liegt an einer ganz andern Stelle. Es ist anzunehmen, und auch die „Anthropologie" hat der Gründe dafür ausführlich gedacht, dass im normalen Zustande durchaus kein Act der Seele, sei er bewusstlos oder vom Bewusstsein

begleitet, von Statten gehen könne, ohne an eine correspondirende Nerventhätigkeit gebunden zu sein. Ebenso ist die Annahme begründet, dass das grosse Hirn ein System von Organen für die Acte bewusster Intelligenz, des „Denkens“ sei. Haben wir nun schon vorläufig darauf hingewiesen, und wird es sich im Folgenden noch entscheidender ergeben, dass schlechthin kein Empfindungsact im menschlichen Bewusstsein rein vorkomme, sondern unmittelbar von combinirendem, urtheilendem, schliessendem Denken zu Anschauungen und Wahrnehmungen verarbeitet werde — und etwas Analoges ist wahrscheinlich auch an den höhern Thieren anzunehmen —: so entspricht dieser psychologischen Thatsache die anatomische Beobachtung aufs Vollständigste. Alle Sinnennerven müssen ihren „Ursprung“ im grossen Hirn haben, d. h. ihren Zusammenhang mit den Organen der Intelligenz behaupten, weil ohne diese Combination gar kein Anschauungs- und Wahrnehmungsact zu Stande käme. *)

163. Auch bei Erklärung der Raumvorstellungen, welche die Empfindungen des „Hautsinns“ und des „Tastsinns“ begleiten, ist von dem ursprünglichen Ausdehnungsbilde auszugehen, welches die Seele dunkler oder ausgebildeter vom eigenen Körper besitzt; und hier lässt sich dieser nothwendige Anknüpfungspunkt sogar deutlicher nachweisen, als an der relativ höchst klein zu denkenden Reizfläche der Netzhaut im Auge.

1. Alle Empfindungen des Hautsinnes zunächst localisiren sich auf eine Weise, die wir im Vorigen näher darlegten (§. 158), sogleich an dem allgemeinen Körperbilde; aber damit tragen sie selbstverständlich ihrerseits dazu bei, jenes Körperbild deutlicher auszugestalten.

2. Doch auch hier, wie bei dem Auge, ist ein analoges Verhältniss zwischen der ruhenden Form des Organs (dem

*) Vgl. „Zur Seelenfrage“, 1859, S. 150 fg., 248 fg.

Hautsinne) und der beweglichen, dem eigentlichen Tasten, deutlich zu erkennen. Das Gefühl eines Druckes, welches sich über eine grössere Fläche des empfindenden Körpers verbreitet, entwickelt, neben seiner allgemeinen Localisation am Körperbilde und neben der sonstigen specifischen Empfindung (des Kalten, Warmen, Rauhen, Glatten u. s. w.), zunächst auch das mehr oder minder genau begrenzte Bild eines stetigen Aussereinander von Raumtheilen; es entsteht dunkler oder deutlicher die Vorstellung der Flächenform. Und auch die Empfindung einer Spitze auf der Haut kann für diesen Sinn nur als kleinste Fläche zur Vorstellung kommen, durchaus nicht als Grenze verschiedener Ebenen, was sie z. B. als Winkel eines Würfels wäre und wie sie nur mittels des Tastorgans vorgestellt werden kann. Dem Hautsinne für sich scheint also in der Flächenform die Grenze der von ihm aus zu entwickelnden Raumvorstellungen gegeben; er wirkt in diesem Betreff dem Gesichtsorgan analog, welches auch bei der Flächenvorstellung stehen bleiben muss.

3. Tritt hierzu nun das Tastorgan mit beweglichen Gliedern, so vermag dies jene Fläche durch Hin- und Herbewegung nach Breite und Höhe zu bestimmen und von allen Seiten abzugrenzen. Hier summirt das begleitende Bewusstsein, ganz analog mit dem, was bei der Augenbewegung sich ergab (§. 161, 4.), die einzelnen Empfindungen zur stetigen Raumgrösse einer abgegrenzten Fläche. Von dieser Grenze aber kann für das Bewusstsein mittels des Tastorgans das Bild einer neuen Raumrichtung beginnen; dann entsteht zur Breite und Höhe die Vorstellung der dritten Dimension. Nehmen wir an, das Tastorgan bewege sich auf einer Fläche, welche wir vom Standpunkte unsers ausgebildeten Raumbewusstseins eine horizontale Ebene nennen müssen, und nun mit einem male sinke das tastende Glied in eine unter dieser Ebene liegende Rich-

tung herab *): so wird dies nothwendig im vergleichenden Bewusstsein die Vorstellung einer völlig neuen Flächenrichtung erzeugen müssen. Es ist die dritte Dimension mit der darin enthaltenen Vorstellung der Körperlichkeit. Die dritte Dimension wird nicht gesehen, sondern ertastet und erst durch Uebertragung des durch Tasten gefundenen Bildes der Tiefe auch auf die Gesichtsobjecte bezogen und durch einen unwillkürlichen Schluss der Analogie den allein gesehenen vielfach begrenzten Flächen untergelegt.

4. Bemerkenswerth für den Hautsinn und das Tastorgan bleibt, dass beide mit der Oberfläche des Körpers zusammenfallen, während dieser selbst für den Tastsinn Gegenstand der Betastung werden kann, wie er für das Auge Object der Gesichtsempfindung ist. Hierdurch entsteht unabtrennlich vom Raumbilde des eigenen Leibes das früher schon erwähnte Bild einer räumlichen Umgebung desselben, welches nach der einen Seite vom eigenen Körper begrenzt, von der andern ohne bestimmte Grenze vorgestellt werden muss. In diese Raumumgebung nun werden die entstandenen Tastempfindungen fremder Körper unmittelbar hineinverlegt und aus der Combination der eigenen Gliederstellung wird nach Analogie der Flächengestalt unsers Leibes der betastete Körper beurtheilt. Und zwar folgendergestalt: Die Zwischenräume einer Fläche, die das tastende Glied bei Umspannung eines fremden Körpers unberührt übrig lässt, werden nicht als Lücken vorgestellt, sondern nach Analogie der Vorstellung von der Stetigkeit des eigenen Körpers durch das hinzutretende Urtheil ergänzt und so scheinbar ein stetig ausgedehnter Körper empfunden. Betastet man einen Körper oder eine Fläche mit ausgespreizten Fingern und lässt dabei die Hand in der natürlichen Stellung ihrer

---

*) Wir benutzen in dieser Wendung die sehr anschauliche Darstellung, welche Volkmann (Psychologie, S. 206) von dem bezeichneten Vorgang gegeben hat

Glieder, so erhält man nicht blos die Vorstellung von fünf getrennten Flächen, sondern glaubt eine einzige zusammenhangende zu fühlen, weil der unwillkürliche Schluss der Analogie dem rein Empfundenen sogleich jenes allgemeine Körperbild unterlegt, welches sich allmählich aus dem eigenen Ausdehnungsgefühl gestaltet hat. Aber eine specielle Erfahrung zeigt noch deutlicher, dass das Bewusstsein auch im Tasten Alles dem gewohnten eigenen Körperbilde anfügt und in seiner Stellung danach beurtheilt. Ist nämlich die Lage der tastenden Glieder aus der gewöhnlichen Ordnung gerückt und wird in dieser ungewohnten Stellung mit ihnen getastet: so werden die Eindrücke nicht nach der wirklichen Lage der Glieder localisirt, sondern nach dem gewohnten Bilde derselben, und es entstehen die unwillkürlichen Täuschungen, von denen das bekannteste Beispiel das Doppeltfühlen eines einzigen Kügelchens ist, wenn es zwischen dem gekreuzten Mittel- und Zeigefinger gehalten wird.

164. Von besonderer Bedeutung für unsere gesammte Ansicht ist es, von der Entstehung des eigenen Körperbildes noch ein Wort zu sagen, weil von diesem alles Uebrige ausgeht. Auch hier müssen wir behaupten, dass es seine erste Wurzel in jenem unbestimmten Ausdehnungsgefühl habe, welches von unserm Dasein unabtrennlich ist und die stets uns begleitende Gewissheit der eigenen Körperlichkeit uns gewährt. Sogleich aber gesellt sich zu ihm, durch das Gefühl von der Bewegung des eigenen Körpers und seiner Glieder, die ebenso unbestimmte Vorstellung eines ihn umgebenden Raumes.

1. Aus der bewussten Entwickelung beider Elemente ergibt sich allmählich jenes Körperbild. Zunächst geschieht dies gewiss durch Selbstbetastung unter orientirender Mitwirkung des Gesichtssinnes; aber zur allgemeinen Deutlichkeit vollendet wird jenes Bild ohne Zweifel erst an der nachhelfenden Vergleichung mit dem Bilde anderer Menschenkörper, sodass verhältnissmässig gewiss sehr spät und

sehr stufenweise eine deutliche Vorstellung des eigenen Leibes zu Stande kommt, ohne dass darum die Localisation der andern Körper auf die vorher beschriebene Weise, durch concurrirende Zusammenwirkung der drei Sinne des Gesichts, des Hautsinnes und Getastes, gehindert würde.

2. Für Abgrenzung des eigenen von den andern Körpern aber bedarf es des zweiten Elementes. Auch das Bild der Raumumgebung muss sich verdeutlicht haben, um die Vorstellung des eigenen Körpers gegen die übrige Aussenwelt genau zu entwickeln. Auch hier bedarf es der Bewegung, nicht mehr blos der einzelnen Glieder, sondern des gesammten Leibes: den sich bewegenden, sein Raumverhältniss zur Umgebung ändernden Leib begleitet das Bewusstsein dieses stets sich verändernden Verhältnisses, welches in das stets sich erweiternde Bild der Raumumgebung eingeordnet wird. Damit wird endlich die Stufe der geordneten äussern Wahrnehmung erreicht, von welcher später.

3. Diese allmähliche Erweiterung beruht aber ursprünglich auf einem steten (der Vergeistigung des Sinnenbewusstseins vergleichbaren) Fortschreiten vom Tasten zum Sehen, auf einer stets mehr gelingenden Uebung, die allein gesehenen Flächen auf die (drei Dimensionen darbietenden) Formen des Getastes zurückzuführen, ohne der controlirenden Nachhülfe des Tastens zu bedürfen, und so zuletzt Körper zu — sehen, den eigenen und die der Aussenwelt. Hierbei ist an die constante Erfahrung zu erinnern, dass im ersten aufdämmernden Bewusstsein des Kindes dies vor allen Dingen jeden gesehenen Gegenstand zu betasten trachtet, nicht nur weil ihm dies für jetzt noch der einzige Ausgangspunkt zur Feststellung objectiven Daseins ist, sondern auch weil das Kind noch nicht eine ausgebildete Vorstellung der Raumumgebung gewonnen hat, in welche es das gesehene Raumobject einzuordnen vermöchte. Es muss daher eilen, den Gegenstand zu betasten, d. h. in Continuität mit

dem eigenen Körperbilde zu bringen, in welchem es zunächst noch die einzige Controle einer objectiven Gewissheit besitzt. Aus demselben Grunde erklären sich auch andere bekannte, nicht immer aber richtig gedeutete Thatsachen, dass dem Blindgeborenen, welcher plötzlich sehend wird, das Gesicht zunächst nur als eine andere Art von Getast erscheint; er sieht alle Gesichtsobjecte „gleich nahe", er glaubt sie „auf dem Auge liegen zu haben", d. h. er beurtheilt das Ersehene ganz dem Getasteten gleich, wegen des Fehlens einer durch das Gesicht gewonnenen Vorstellung von der Raumumgebung des Körpers, in welche er die Gesichtsobjecte entfernter oder näher localisiren könnte. Aus gleichem Grunde sieht der geheilte Blindgeborene zuerst Alles nur als Fläche und in ungeordneten Gruppen, und erst allmählich lernt er aus der Buntheit der Farbenbilder einzelne Gestalten ausscheiden. Der von Dr. Franz Operirte unterschied die Kugel nicht von der Scheibe, den Würfel nicht vom Quadrate und der perspectivische Anblick eines Körperwinkels setzte ihn in Verlegenheit u. s. w. *)

4. Unverkennbar übrigens ist, warum wir auf die Anerkenntniss jener Stufenfolge einigen Werth legen müssen. Sie bestätigt durch die verschiedenartigsten Thatsachen die allgemeine Grundlage unserer Theorie. Hautsinn, Getast und Gesicht sind nur die bestimmtere Ausbildung und Erweiterung jenes ursprünglichen Ausdehnungsbildes in der Seele, welches vom Gefühle ihres eigenen Daseins unabtrennlich ist. Im Tasten und dem davon unabtrennlichen Gefühl eigener Bewegung dehnt die Seele ihre Raumvorstellung über die Grenzen des Leibes aus. Das Sehen, psychologisch, nicht physiologisch, be-

---

*) Das Ausführlichere bei Volkmann, Artikel „Sehen" in R. Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, III, 268. Waitz, Lehrbuch der Psychologie, 1849. S. 249—251. W. F. Volkmann, a. a. O., S 210.

trachtet, einem erweiterten, zuletzt ins Grenzenlose ausgedehnten Tasten vergleichbar, entwickelt endlich die allgemeine ruhende Raumanschauung, deren sich das Denken bemächtigen kann, und welche die Geometrie voraussetzt. Der Keimpunkt aber und die nothwendige Voraussetzung für dies Alles ist jenes einfachste Ausdehnungsgefühl in der Seele. Nur weil sie sich selbst als räumliches Wesen anschaut, vermag sie auch die andern Wesen als räumliche zu bezeichnen und von sich aus zu localisiren.

165. So bestätigt sich von einer neuen Seite und aus den vermitteltsten Gründen, aus der Art und Weise nämlich, wie die einzelnen Sinne bei Bildung der ursprünglichsten Raumanschauung in unserm Bewusstsein zusammenwirken, die Richtigkeit unserer allgemeinen Theorie über das objective Wesen der Seele. Ihrem metaphysisch-anthropologischen Beweise, wie ihn die „anthropologische Einleitung" zu begründen versuchte, und der allgemeinen psychologischen Beweisführung, welche die Lehre vom „Bewusstsein" im vorhergehenden Kapitel zu geben die Absicht hatte, reiht sich hier ergänzend die dritte an. Wir können sie die speciell psychologische Beweisführung nennen, denn sie knüpft an die Sinnenthätigkeit im Einzelnen an. Deshalb sei uns gestattet, noch einmal an den gemeinsamen Ausgangspunkt ihrer aller zu erinnern.

Er liegt in der Thatsache jenes „Ausdehnungsgefühles". Dies könnte, wie sich zeigte, in der Seele ursprünglich und in unauflöslicher Verbindung mit ihrem Selbstgefühle gar nicht vorhanden sein, wenn es nicht unmittelbarer Ausdruck ihrer Objectivität wäre.

Daraus ergibt sich aber in weiterer Folge das Doppelte:

Nur weil unsere Seele objectiver Weise, gleich allem andern Realen, ein raumsetzendes Wesen ist, weil sie ferner jedoch, als von bewusster Natur, dies ihr ursprüngliches Raumsetzen mit bewusstem Reflexe begleiten muss: entsteht

ihr ebenso ursprünglich und durchaus unabstrahirbar jenes Ausdehnungsgefühl, welches wir als den Anfang und Keim der Raumanschauung erkannten. Und so erklärt sich zugleich das charakteristische Merkmal der Raumanschauung, dass sie (gleich der der Zeit, von welcher aus analogen Gründen ganz dasselbe gilt, wie wir nachgewiesen) unter allem im empirischen Bewusstsein Gegebenen das Einzige bleibt, von dem zu abstrahiren uns schlechthin unmöglich ist, welches unser Bewusstsein als Grundvoraussetzung stets bei sich führt und von dem es sich gar nicht loszumachen vermag. Es hat seinen Grund eben in der objectiven Beschaffenheit des Seelenwesens.

Darin liegt jedoch die entschiedenste Widerlegung aller blos spiritualistischen Vorstellungen über die Seele gerade vom Begriffe des Bewusstseins aus. Wie wäre doch jene Thatsache auch nur annäherungsweise begreiflich zu machen, wenn es wahr wäre, was der alte Spiritualismus, wie nicht minder auch jetzt noch die Herbart'sche Schule und Lotze, der wenigstens in diesem Betreff mit ihr einverstanden, gemeinsam behaupten: dass das Wesen der Seele mit Raum und Ausdehnung schlechthin Nichts gemein habe, dass sie überhaupt blos intensiver Wirkungen und Veränderungen fähig sei. Für Herbart's psychologische Principien wenigstens scheint darin eine offenbare Inconsequenz zu liegen. Seine Psychologie nämlich darf sich gerade zum Verdienst anrechnen, die vollkommen begründete Wahrheit mit Energie durchgesetzt zu haben: dass die Seele in allen ihren Vorstellungen und Bewusstseinsvorgängen **unmittelbar** nur ihrer eigenen Zustände („Selbsterhaltungen"), nicht aber eines Fremden, inne wird. Wie vermöchte nun mitten unter diese Vorstellungen eigener Zustände ein Ausdehnungsbild von so hartnäckiger und unabtreiblicher Evidenz sich einzudrängen, wenn im Wesen der Seele nicht selber der Grund läge, es unaufhörlich in ihrem Bewusstsein hervorzubringen?

Wenn Herbart mit Recht als der Begründer eines besonnenen Realismus gilt, so scheint uns derselbe in diesem Punkte doch nur ein halber und unvollständiger, so lange er die reale und objective Bedeutung jenes ursprünglichen Ausdehnungsbildes in der Seele übersieht. Dass dies Uebersehen Herbart' wirklich begegnet sei, indem seine Erklärung vom Entstehen des Raumes und der Raumvorstellung auf einer fortdauernden petitio principii beruht, glauben wir in der „Anthropologie" (§. 104, 105) nachgewiesen zu haben.

Fünftes Kapitel.

Theorie der Wahrnehmung.

---

166. Auf welche Stufe nunmehr das „sinnliche Bewusstsein“ sich erhoben hat, ist nach allem Bisherigen mit wenigen Zügen anzugeben.

1. Das Subject auf dieser Stufe des erst werdenden Bewusstseins wird am Unmittelbarsten des eigenen Ausdehnungs- und Dauergefühles inne, zugleich damit aber eines Wechsels unwillkürlich in ihm sich ereignender Affectionen („Empfindungen“), welche es, gleichfalls unwillkürlich, entweder blos auf sein Dauergefühl zu beziehen oder zugleich an seinem Ausdehnungsbilde zu befestigen und von diesem aus zu „localisiren“ genöthigt ist (§. 154—156).

2. Wie daraus für das Bewusstsein der Gegensatz „äusserer“ und „innerer“ Empfindungen als ein fester und niemals aufzuhebender, zugleich als Ausgangspunkt des auf einer höhern Bewusstseinsstufe sich bildenden Begriffes einer „Innen-“ und „Aussenwelt“ entstehe, ist gleichfalls bereits kürzlich nachgewiesen (§. 119, 120).

3. Daran hat sich zugleich der Moment für den Geist ergeben, der ihn befähigt, über das blose Empfinden

hinauszugehen und es selbst zu einem untergeordneten Elemente im sinnlichen Bewusstsein herabzusetzen. Wir haben den Vorgang dieser Erhebung in seinen Grundzügen also beschrieben (§. 122, 2. 3.):

Der Geist ist das Einsbleibende in jenem wechselnden Empfindungsinhalte. Dies objective Verhältniss muss auch in seinem Bewusstsein hervortreten. An der Empfindung des Andern, Wechselnden, findet er sich Selbst, „erregt“ er sich überhaupt zum Bewusstsein; an dem Bewusstsein des Wechsels findet er die eigene Einheit. So erhebt er sich allmählich auch zum Bewusstsein dieser Einheit, indem er sich nicht nur überhaupt als Subject den Empfindungen gegenüberstellt, sondern als Eines Subject („Ich“) dem Wechsel des Innern und Aeussern. Er fasst damit diesen Wechsel der Empfindungen im Bewusstsein der eigenen Einheit zusammen, bezieht ihn auf Sich, als das Bleibende darin, und die „durchdringende Einheit“ desselben.

Darin liegt jedoch die Macht des Geistes, die Schranke des blosen Empfindens zu durchbrechen und den Inhalt der Empfindungen als Stoff seiner zusammenfassenden Thätigkeit zu verarbeiten, wodurch das Empfinden zur untersten Stufe des sinnlichen Bewusstseins herabgesetzt wird.

Wie nun diese Selbsterhebung sich vollziehe und was dazu gehöre, um den vollen Begriff der „Wahrnehmung“ zu gewinnen, diese Nachweisung ist unsere nächste Aufgabe.

4. Um schärfer abzugrenzen, was in der „Wahrnehmung“ mehr sei als bloses Empfinden, müssen wir zunächst den Begriff des letztern noch einmal bestimmter begrenzen.

Die Wahrnehmung entsteht aus dem Zusammenwirken dreier ineinander greifender Momente des sinnlichen Bewusstseins, durch welche hindurch sie sich zugleich entwickelt und vollendet: sie sind die „Empfindung“, die „Anschauung“, das „Anerkennen“.

I. Die Empfindung.

167. Die Empfindung, rein als solche, besteht in den einfachen, vom Bewusstsein noch unverarbeiteten und unverbundenen Sinnenaffectionen. Der Geist ist darin nur in der Selbstthätigkeit seiner Organe, nach den „specifischen Energien" der Sinnesnerven wirksam (§. 132), noch nicht nach seiner specifisch geistigen Seite, wiewol wir vorerst hier noch nicht wissen, was der Charakter dieser „geistigen" Selbsthätigkeit sei? Zugleich aber

1. „erwacht" der Geist überhaupt am Empfinden zum frühesten Bewusstsein seiner selbst; es ist der erste Keim der subjectiven Entwickelungsreihe, das, woran sich alles Bewusstsein zuerst in Bewegung setzt und zur immer bewusstern Entwickelung kommt (§. 119, 120);

2. ist schlechthin Alles, was ins sinnliche Bewusstsein tritt, Gegenstand der „Wahrnehmung" und „Erfahrung" werden soll, unmittelbar auf ein Empfundenes gegründet. Die Empfindung ist das erste Elementare (Stoffliche) aller Wahrnehmung und weiter daher auch aller (denkenden) Erkenntniss. Sie sichert beiden ihre Beziehung und Verbindung mit dem Realen überhaupt, wiewol dies Reale weitaus noch nicht durch blose Empfindung erkannt zu werden vermag. In diesem berichtigten Sinne durften wir den Ausspruch des Sensualismus gelten lassen: dass nichts im Verstande (in der denkenden Erkenntniss) vorkommen könne, was sich nicht seinem ersten Ursprunge nach auf einen (innern oder äussern) Empfindungsinhalt gründe.

3. Um diesen ersten Moment des sinnlichen Bewusstseins von den höhern Stufen des Wahrnehmens, in denen er jedoch hindurchdauert und ihnen insgesammt zu Grunde liegt, bestimmt zu unterscheiden, nennen wir ihn den Zustand des blosen „Vernehmens" (der dumpfen

„Perception", im Gegensatze zur bewussten „Apperception"). Das Kind in der ersten Lebensperiode vernimmt, aber nimmt noch nicht wahr, weder Körper ausser sich, noch seinen eigenen, weder Entfernungen, noch räumliche Grössenverhältnisse. Aber ebenso wenig hat es noch Sichselbst fest herausgesondert aus dem Gewirre unablässig wechselnder Innen- und Aussenempfindungen; denn auch um zur „Selbstanschauung" zu gelangen, bedarf es, wie das Folgende zeigen wird, einer in die Tiefe gehenden, ohne unwillkürliche Denkacte gar nicht zu vollziehenden Bewusstseinsentwickelung.

Alle diese Schranken des Kindesbewusstseins gründen sich nun nicht auf den Mangel des Sinnes; denn gerade die Sinne sind bei dem Neugeborenen an Intensität und vielseitiger Empfänglichkeit gewiss weit frischer und energischer thätig, als späterhin, wo der Geist, in sein Inneres hineingezogen, über die flüchtig zerstreuenden Sinneserregungen bereits hinaus ist. Jener Mangel, jenes Unvermögen eigentlichen Wahrnehmens hat vielmehr seinen Grund in dem Nochnichtentwickeltsein der mit den Empfindungen unwillkürlich sich verbindenden Denkacte.

168. Dafür bieten auch den empirischen Beweis die schon früher (§. 164, 3.) angeführten sehr merkwürdigen Erfahrungen an Blindgeborenen, welche später durch Operation das Gesicht erhielten. Sie standen daher mit ihrem Bewusstsein schon auf einer höhern Stufe der Entwickelung, während ihr Gesicht ganz auf gleicher Stufe sich befand mit dem des Neugeborenen und erst von da aus sich nachträglich zu entwickeln hatte. Der Operirte des Dr. Franz, ein achtzehnjähriger Jüngling, „sah zuerst nur eine verworrene bewegte Masse, in welcher er erst allmählich Einzelnes unterscheiden lernte. Diese Unterscheidung war indess nur die Wahrnehmung einer Verschiedenheit überhaupt, ohne Beziehung auf Körper und Gestalten. Pyramide und Kugel sah er als ebene Flächen und hatte Mühe, dies sich ab-

zugewöhnen. Von Entfernung und von Perspective hatte er zunächst keine Vorstellungen; erst nach und nach lernte er ohne unsicheres Umhertasten die Gegenstände ergreifen" (d. h. sie von dem eigenen Körperbilde aus sicher ,localisiren') „und glaubte sie meist weit näher, als sie wirklich waren. Bewegte Gegenstände schienen ihm grösser" u. s. w. Nach den weitern Anführungen von Th. Waitz wird die von Cheselden aufgestellte, von Andern aber geleugnete Behauptung bestätigt, dass der glücklich Operirte die Gegenstände zuerst auf seinem Auge liegend glaubte, ebenso dass an den Gesichtsbildern anfangs nur die Hauptfarben, nicht aber die dargestellten Gestalten erkannt wurden" u. s. w.*)

Dass umgekehrt aber das sinnliche Empfindungsleben des Kindes schon von der frühesten Zeit an in voller Integrität regsam ist und auf die eingetretenen Affectionen ganz nach Analogie der Erwachsenen reagirt in Bezug auf das Angenehme oder Unangenehme der Eindrücke, dies scheint neuerdings durch die interessanten Beobachtungen A. Kussmaul's dargethan zu sein, welcher bei Versuchen an Neugeborenen fand, dass sie nicht nur bereits in den ersten Lebenstagen Geschmacks- und Geruchsempfindungen nach der angenehmen oder unangenehmen Wirkung unterscheiden, sondern auch für Licht- und Farbenreize schon früh sehr intensive Empfänglichkeit zeigen. Nur die Gehörsempfindungen scheinen etwas später sich zu bilden (in merkwürdigem Contraste damit, dass sie im Sterben am spätesten erlöschen!). **)

Wir halten uns dabei vorzugsweise an die Beobachtungen Kussmaul's, während wir seine Beurtheilung des That-

---

*) Th. Waitz Lehrbuch der Psychologie 1849, S. 250, 251 Note.

**) Dr. A. Kussmaul Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen, Leipzig und Heidelberg 1859, S. 16, 21, 24, 25, 33, 39. Vgl. B. Sigismund, Kind und Welt, Bd. I. Die fünf ersten Perioden des Kindesalters. Braunschweig 1856.

sächlichen weniger entschieden uns aneignen können. Er sieht im Neugeborenen eigentliche „Vorstellung“ und „Intelligenz“ schon da, wo wir nur blinde Instincthandlungen finden können, nach Analogie der „Intelligenz“, wie auch schon die völlig bewusstlos bleibenden Lebensverrichtungen oder die im Schlafe sich vollziehenden zweckmässigen Bewegungen sie zeigen.

Doch können wir nicht umhin, ein Resultat hervorzuheben, auf welches ihn seine Beobachtungen geführt haben. weil es ganz mit dem übereinstimmt, was wir im Vorhergehenden auf anderm Wege gefunden haben. „Man kann nicht daran zweifeln“, sagt er (S. 36), „der Mensch kommt mit einer wenn auch dunkeln Vorstellung eines äussern Etwas, mit einer gewissen Raumanschauung, mit dem Vermögen, gewisse Tastempfindungen zu localisiren und mit einer gewissen Herrschaft über seine Bewegungen zur Welt.“ Ist dies nun unbestreitbar, wie auch uns seine Beobachtungen überzeugt haben, wie anders wollen wir dies seinem tiefern Grunde nach erklären, als unter der Bedingung: dass mit dem allerfrühesten und dunkelsten Selbstgefühle schon jenes Ausdehnungsgefühl verbunden sei, in welchem wir die Bedingung der bezeichneten besondern Erscheinungen und die erste Wurzel der Raumanschauung suchen müssen. Von wie entscheidender Wichtigkeit aber diese Betrachtung sei, hat sich im Vorhergehenden ergeben.

Dennoch vermag die Integrität und Lebendigkeit jener Elementarempfindungen für sich im Kinde noch kein wahrnehmendes Bewusstsein zu erzeugen. Umgekehrt bezeugt die Geschichte der bekannten Laura Brigdeman, welche taubstumm und blind, geschmack- und geruchlos, nur den Tastsinn besass, welchen Reichthum von Begriffen und geistigen Gefühlen aus den blosen Tastvorstellungen eine fremde Intelligenz allmählich in der ihrigen entwickeln konnte, eben weil die Organe der Intelligenz in der Heran-

gewachsenen schon entwickelt waren, was bei den Neugeborenen noch nicht stattfindet. *)

169. Wenn nämlich die Frage erhoben wird: warum überhaupt die selbst im frühesten Kindesalter doch schon vorhandene geistige Natur des Menschen dann noch unwirksam und unbewusst bleibe, so dürfen wir die Antwort nicht zurückhalten, welche uns die nächste und sachgemässe scheint, da sie allen thatsächlichen Analogien entspricht. Es ist die ganz einfache, empirisch physiologische: die bewusste Intelligenz ist im frühesten Kindesalter noch nicht entwickelt, weil das „Organ" derselben, das Hirn, in denjenigen Partien, welche den bewussten Functionen vorstehen, in gehöriger Reife und Vollständigkeit noch nicht vorhanden ist. Diese Erklärung widerspricht in Nichts unserer allgemeinen Grundansicht, für welche das Physiologische des Nervenlebens selbst nur ein sichtbar gewordenes Psychisches ist; aber sie wird auch im Besondern noch bestätigt durch das Gesetz von der steten Auslösung bewusster und bewusstlos bleibender Actionen der Seele, dessen umfassende psychologische Geltung gar nicht zu leugnen steht, wenn auch seine tiefere Deutung und Begründung — die „Anthropologie" hat eine solche versucht — immerhin zweifelhaft bleiben mag. So lange die Seele noch an den Organen ihres bewussten und intelligenten Lebens zu erbauen hat, ist die Wirksamkeit dieser bewussten Intelligenz eben noch nicht vorhanden.

II. Die Anschauung.

170. Was dem „Empfinden" fehlt, lässt sich auf den gemeinsamen Begriff mangelnder Selbstthätigkeit des

---

*) Man vgl. darüber den Bericht des Dr. Julius, der auch auf andere Beispiele dieser Art dabei Bezug nimmt. (Fricke und Oppenheim, Zeitschrift für die gesammte Medicin, Bd. XIII. Hamburg 1840, S. 1—8.)

Geistes zurückführen, welche aus den verworrenen Elementen der Empfindungen die „Anschauung“ äusserer Gegenstände und des eigenen Selbst erst hervorbringt. Was daher die Wahrnehmung aus der blosen Empfindung hervorgehen lässt, ist dies Princip der Selbstthätigkeit. Wenn Kant erst dem „Verstande“ „Spontaneität“ vindicirt, der „Sinnlichkeit“ (Wahrnehmung) dagegen blose „Receptivität“ beilegt, so fehlt hier allerdings die genauere Bestimmung, indem er den letztern Begriff nur auf die Empfindung hätte beschränken sollen. Dennoch ist darin wenigstens insofern der richtig leitende Blick Kant's anzuerkennen, als er indirect damit behauptet, was im weitern Verlaufe unserer Untersuchung sich ergeben wird, dass jene Thätigkeit, welche das Empfinden und seinen Inhalt zu „Anschauungen“ und „Anerkennungen“ erhebt, überhaupt schon die Natur des „Verstandes“ an sich trage, dass somit alle und jede „Spontaneität“ des erkennenden Geistes, auch die unwillkürliche, Wahrnehmung erzeugende, wirklich und eigentlich nur dem Denken angehöre.

171. Die Anschauungsthätigkeit umfasst selbst wieder mannichfache Momente des wahrnehmenden Bewusstseins. Wir sondern dieselben durch einen Act psychologischer Reflexion, während sie im gewöhnlichen Bewusstsein nicht zu deutlicher Unterscheidung gelangen, weil sie in jene halbbewusste Entwickelung fallen, welche im Kinde den Uebergang bildet aus dem blosen Empfindungszustande, den wir geschildert haben, in die bewusste Existenz des Geistes.

1. Jener allgemeine Uebergang vollzieht sich dadurch, dass die Mannichfaltigkeit des Empfundenen vom Bewusstsein immer bestimmter unterschieden und damit zugleich in Gruppen und Einheiten verbunden wird. Dies Unterscheiden und Verbinden bedingt sich gegenseitig und geht Hand in Hand. Jede „Anschauung“ ist Product dieser doppelten Thätigkeit: sie schliesst einen bestimmt

von Anderm unterschiedenen und gesonderten Empfindungsinhalt ein, dessen Mannichfaltigkeit aber selbst wieder zur Einheit, zu einer geschlossenen Gruppe von zusammengehörenden Einzelheiten (Einzelempfindungen) verbunden wird. Welche weitern Bedingungen dabei concurriren, wird sich finden (§. 173).

2. Diese Doppelthätigkeit ergibt sich zuerst an der Verarbeitung der äussern Empfindungen:

a. Durch Selbstthätigkeit des Bewusstseins werden die einzelnen Sinnengebiete bestimmt unterschieden: das Gesehene sondert sich vom Ertasteten, das Riechbare vom Schmeckbaren, das Gehörte von ihnen allen. Zugleich aber ergänzen und unterstützen sich die Empfindungen der verschiedenen Sinne (werden in „Gruppen" verbunden), um eine vollständige „Wahrnehmung" des Gegenstandes hervorzubringen. Wir können dies die werdende Anschauung nennen.

Theils werden aber auch, innerhalb der einzelnen Sinnengebiete, die specifischen Unterschiede derselben bestimmter zum Bewusstsein gebracht: Farbe von Farbe, Ton von Ton u. s. w. nach grösserer oder geringerer Aehnlichkeit zugleich unterschieden und gruppirt, Farbenreihen und Tonskalen gebildet; ebenso die Intensität derselben nach Stärke und Schwäche zum Bewusstsein gebracht, woran sogleich sich Beurtheilungen und Schlüsse reihen, wovon später.

Ohne eine solche zugleich sondernde und verbindende Thätigkeit der mannichfachen Gesichts- und Gehörsempfindungen kommt kein eigentliches Sehen und Hören, keine „Gesichts-" und „Gehöranschauung" zu Stande. Um einen äussern Gegenstand durch das Gesicht zu unterscheiden, muss das zu ihm Gehörende ausgesondert werden in dem mannichfach begrenzten und gefärbten, durch Licht und Schatten unterschiedenen Gesichtsfelde, welches das unmittelbare Object des Sehens ist, um daraus das Gesammtbild

seiner Gestalt erst zusammenzufassen. Durch dies zugleich aussondernde und umgrenzende Raumunterscheiden entsteht uns allmählich die Anschauung des eigenen Leibes wie die anderer Aussengegenstände, zugleich mit der Vorstellung ihrer Lage gegeneinander, von Oben und Unten, von Rechts und Links, ihrer räumlichen Verhältnisse zueinander, des Grössern und des Kleinern. Die Vorstellung der Körperlichkeit als solcher dagegen, d. h. der Tiefe der Aussengegenstände, welche zunächst nur verschiedene unter sich zusammenhangende Oberflächen dem Auge bieten, — wird unmittelbar nicht gesehen, sondern durch Combination mit dem Tastsinn zuerst erworben, nachher durch einen unwillkürlichen Schluss der Analogie auf alle gesehenen Körperbilder übertragen. — Ebenso producirt sich der Tastende (Blinde) erst aus den einzelnen Tastempfindungen und ihrem genau gesonderten verschiedenen Inhalte im Bewusstsein eine Vorstellung von den Umrissen eines Körpers u. s. w. *)

Nicht anders verhält es sich mit der Bildung der „Gehöranschauungen". Auch hier kommt das Gewahrwerden einer Melodie und Harmonie, ebenso einer Reihe artikulirter Laute durch den Gehörsinn nur dadurch zu Stande, dass das Bewusstsein selbstthätig die einzelnen Klänge von Flöte und Geige, die hohen und tiefen Töne und ihre Folge unterscheidet, damit zugleich aber aufeinander bezieht und zur geschlossenen Einheit einer Melodie oder einer harmonischen Tongruppe zusammenfasst; oder die verschiedenen artikulirten Laute (Buchstaben) unterscheidet und zu gesonderten Worten ordnet. Die Melodie und Harmonie wird von der Seele aus dem Gehörten erzeugt, nicht

*) Weiteres und Ausführlicheres über dies Alles bietet Th. Waitz' „Psychologie", 1849, §. 23—27, worauf wir uns an dieser Stelle um so mehr berufen können, als auch er dabei den Begriff der Einheit und der Selbstthätigkeit des Seelenwesens zu Grunde legt.

lediglich gehört. Ebenso erzeugt sich der einer Sprache Kundige erst aus jenen vernommenen Lauten die Worte in ihrer Sonderung, während sie dem Unkundigen ungesondert ineinander laufen, eben weil er jenen zwar vernommenen, aber unverständigen Lauten gegenüber jeder verständigenden Selbstthätigkeit unfähig ist.

172. b. Dasselbe gilt von der Verarbeitung der innern, subjectiven Empfindungen. Am Wechsel der Empfindungen, so sagten wir früher, wird die Seele der eigenen Einheit bewusst. Hier aber ist zu zeigen, dass dies Bewusstsein der Einheit ein Act ihrer Selbstthätigkeit sei, nicht blos das von selbst sich bildende Ergebniss des Verschmelzens der Empfindungen in dem Einen, aber dabei passiv sich verhaltenden Seelenwesen.

Auch das Kind empfindet sich unablässig in wechselnden innern Zuständen begriffen; warum geschieht es nun nicht, dass sich hier schon die Einheit der „Selbstanschauung“ entwickelt? Gerade, weil die unterscheidende Selbstthätigkeit dem Kinde noch abgeht, weil es überhaupt noch nicht über den Zustand des blosen (passiven) Empfindens sich erhoben hat (§. 168). Es knüpft zwar an jede einzelne äussere oder innere Empfindung die ebenso einzelne Selbstempfindung an; aber es verknüpft noch nicht diese sämmtlichen Selbstempfindungen zur bleibenden Einheit der Selbstanschauung. Damit es zu diesem Acte komme, ist das Unterscheiden der bedingende Ausgangspunkt. Es muss ebenso das Einzelne und Wechselnde unter sich, als davon das eigene bleibende Selbst unterschieden werden, damit endlich die Einheit des Selbst aus jenen Unterscheidungen zusammengefasst werden könne.

So tritt aus den Acten des Unterscheidens und Zusammenfassens die Anschauung des eigenen Selbst immer deutlicher hervor, bis endlich die Vorstellung des „Ich“, nachdem die Seele darin sich bleibend erfasst hat, über jenen

gesammten innern und äussern Empfindungen, als das stets Sondernde und Verbindende zugleich, als bewusste Einheit stehen bleibt.

173. Jenes Unterscheiden und Zusammenfassen, durch welches die Anschauung erzeugt wird (§. 171), ist jedoch unabtrennlich vom Objectiviren des Empfindungsinhaltes durch das Bewusstsein.

Die Mannichfaltigkeit eines Empfindungsinhaltes (dieser Farbencombination, dieses Geruches, dieser Figur und Cohäsion) wird nur dadurch zur Einheit einer „Anschauung" (dieser „Rose") verbunden, indem das Bewusstsein den Inhalt des Empfundenen auf das beharrende Substrat eines ihm zu Grunde liegenden Realen (Objectiven) bezieht und was eigentlich nur Empfundenes ist, zur Eigenschaft dieses Realen erhebt. (Die Rose, welche an sich nichts ist, als die Summe gewisser stets verbundener Empfindungen, wird selbst als „roth" bezeichnet, weil das ihnen zu Grunde gelegte Reale den Gesichtssinn also afficirt, dass er genöthigt ist, diese eigenthümliche Farbenempfindung zu produciren.)

Dies Umsetzen des Empfindungsinhaltes in objective Eigenschaften eines Realen ist der erste Schritt, durch den das Bewusstsein über die Unmittelbarkeit des blos passiven Empfindens hinausgelangt und ins Gebiet der „Anschauung", damit überhaupt des **Erkennens** hinübertritt.

Wir haben den Bedingungen dieses Hergangs näher nachzuforschen.

1. Es hat sich schon ergeben: gewisse Empfindungen bieten sich dem Bewusstsein bereits als verbunden dar und bilden somit schon in ihrer ersten unwillkürlichen Auffassung bestimmte Empfindungsgruppen (Licht und Wärme im „Feuer", Kälte und Weisse im „Schnee" u. dgl.). Diese feststehenden Gruppen nun geben dem objectivirenden Bewusstsein (worin dies bestehe, davon sogleich!) die noth-

wendige Veranlassung, den Grund dieser, zunächst nur in und für unser Empfinden vorhandenen Vereinigung in einer innern Verbindung derselben zu suchen, d. h. sie als „Eigenschaften“ auf die Einheit eines ihnen zu Grunde liegenden Realen zu beziehen.

2. So entsteht im Bewusstsein die Wahrnehmung eines „Dinges mit verschiedenen Eigenschaften“; aber dieser scheinbar einfache Bewusstseinsact ist ein sehr complicirter Vorgang. Das erste Veranlassende dazu sind deutlich unterschiedene Empfindungen und Empfindungsgruppen. Die Wiederholung derselben fixirt sie zur „Anschauung“ und nöthigt das Bewusstsein, jener engverbundenen Mannichfaltigkeit als gemeinsamen Realgrund die Einheit des „Dinges“ unterzulegen. Das Ding selber ist jedoch niemals unmittelbarer Gegenstand weder der Empfindung, noch der Anschauung, sondern wird durch einen objectivirenden Denkact einer Gruppe gewisser Empfindungen zu Grunde gelegt.

3. In jenen ursprünglichen Empfindungsgruppen liegt nun zugleich die erste Veranlassung für das anschauende Bewusstsein, die oben (§. 171) nachgewiesene Sonderung und Verknüpfung vorzunehmen. Die wiederholte Empfindung (des Feuers, des Schnees) bietet dieselben Empfindungsgruppen dar; das Bewusstsein gewöhnt sich (wie es überhaupt dies vermöge, wozu „Gedächtniss“ vorausgesetzt wird, kann freilich erst in den folgenden Abschnitten erklärt werden), jene Empfindungen als zusammengehörende zu betrachten, d. h. sie von andern abzusondern und in die Einheit einer „Anschauung“ zusammenzufassen. Endlich bedarf es nicht mehr der vollständigen Auffassung der ganzen Empfindungsgruppe; das Bewusstsein erwartet, bei dem Vorhandensein gewisser Empfindungen (der Weisse des Schnees), auch die übrigen dazu gehörenden (seine Kälte) anzutreffen, d. h. es folgert unwillkürlich ihre innere Einheit im „Dinge“.

4. Durch diese unablässig fortgesetzten anschauend-

denkenden Bewusstseinsacte entsteht nun allmählich, was wir „Aussenwelt" nennen. Sie ist die zu geschlossenen Anschauungen verarbeitete Summe der äussern Empfindungen und Empfindungsgruppen, deren jeder wir infolge eines objectivirenden Denkactes ein Reales mit gewissen Eigenschaften zu Grunde legen. Es sind die „Aussendinge", deren Gewissheit solchergestalt in uns sich bildet.

Aber nur auf gleichem Wege, infolge eines unwillkürlichen Denkactes, gewinnen wir die Gewissheit unsers eigenen Daseins aus dem Vorhandensein einer nur uns angehörenden „Innenwelt". Sie ist die in der Selbstanschauung vereinigte und auf das „Ich" (den Geist) bezogene Summe der innern Empfindungen und Empfindungsgruppen. Indem aber die wechselnden innern Empfindungen auf die bleibende Anschauung unsers Selbst bezogen werden — „Einheit" der Selbstanschauung (§. 172, b.), — schliessen wir unwillkürlich auf die Realität dieses bleibenden Trägers unserer innern Empfindungen, dessen Gewissheit sofort für uns die erste und unmittelbarste wird, an deren Bewusstsein wir nunmehr die Anschauung alles Uebrigen anknüpfen.

Der vielverhandelte und vielfach angefochtene Satz des Cartesius: „cogito, ergo sum" ist nicht falsch, auch ist die Form des Syllogismus an ihm nichts weniger, als müssig oder überflüssig: er ist in Wahrheit ein Rückschluss von der (veränderlichen) Wirkung auf die (bleibende) Ursache. Nur ist er zu particulär ausgedrückt (wie Gassendi seiner Zeit dem Cartesius recht gut gezeigt hat, indem er ihm den Syllogismus: „ludificor, ergo sum" gegenüberstellte); denn durchaus jeder wechselnde Inhalt unsers Bewusstseins, gehöre er der Empfindung, der Vorstellung oder dem Denken an, gibt uns die Gewissheit unserer selbst, als des realen und ruhenden Trägers jener Veränderungen in uns. Aber diese Gewissheit ist eine vermittelte, durch Folgerung erzeugte, weil weder in der Empfindung des

Wechselnden, noch in der bleibenden Selbstempfindung, kurz im Empfinden, als solchem, überhaupt nicht, irgend ein Allgemeines, also auch nicht der allgemeine Gedanke der Realität enthalten sein kann, welches Allgemeine eben nur dem Denken eignet.

Aber dieser Subsumtionsact unser selbst und des Inhalts der Aussenempfindungen unter den Begriff der Realität ist ein unwillkürlicher, bewusstlos sich vollziehender (worauf Cartesius bei Aufstellung jenes Syllogismus aufmerksam zu machen unterliess). Es ist Zeit, den Charakter dieses unwillkürlich objectivirenden Denkens näher zu untersuchen.

174. Das Bewusstsein eines Realen infolge der (innern oder äussern) Empfindung hat sich als Resultat eines (unwillkürlichen) Schlusses gezeigt, und zwar nach der Kategorie von Grund und Folge.

1. Wir sind genöthigt, aus den unmittelbar in unser Bewusstsein eingreifenden und uns umstimmenden Sinnenaffectionen die Existenz eines Realen ausser uns, als des Grundes dieser Veränderungen zu folgern. Diese ursprüngliche Nöthigung ist die erste Entstehung alles Bewusstseins einer „Aussenwelt", d. h. eines mannichfachen und mannichfach uns afficirenden Realen ausser uns.

2. Gleicherweise sind wir genöthigt, aus den Veränderungen, die wir in uns selbst setzen oder aus uns auf Anderes übertragen, zurückzuschliessen auf die Existenz unser selbst als des Grundes derselben. Durch diese Nöthigung entsteht uns die Anschauung unser selbst, als eines bleibenden realen Wesens mit der Fähigkeit, Veränderungen in sich und ausser sich hervorzubringen, überhaupt: Ursache zu werden. Der Begriff der „Ursache" wird uns an uns selbst am Unmittelbarsten und Ursprünglichsten exemplificirt; und ebenso ursprünglich leuchtet der Begriff der „Folge" uns ein, indem wir an uns selber es lernen, die Veränderungen (in uns) als

Folge auf eine sie hervorbringende Ursache zurückzuführen.

3. Und so ergibt sich zugleich, welche von den beiden eben geschilderten Folgerungsarten die erste und ursprünglichste sei.

Wenn wir von unsern äussern Affectionen auf ein Reales ausser uns als dessen hervorbringende Ursache schliessen und dieser Schluss eine unwiderstehliche Gewalt auf uns ausübt: so geschieht dies lediglich nach Analogie der an unserm eigenen Wesen zum Bewusstsein gekommenen Unabtrennbarkeit von Grund und Folge. Nur den an uns selbst uns klar gewordenen Begriff der Realität und des Grundes vervielfältigen wir, wenn wir den Aussenempfindungen ein Reales unterlegen.

4. Dies könnte auf den ersten oberflächlichen Blick im Sinne eines subjectiven Idealismus gedeutet werden. Man könnte behaupten, nunmehr erweise sich vollständig, wie wir uns ein unsern Aussenempfindungen zu Grunde liegendes Reales blos einbilden zufolge einer unwillkürlichen Uebertragung unserer eigenen Realität auf Veränderungen, welche, gleich den Aussenempfindungen, zwar nicht von unserm Willen und Belieben abhängen, die jedoch keinesweges darum schon einen wirklich ausser uns liegenden, objectiven Grund zu haben brauchen. Es schiene mit einem Worte die früher charakterisirte idealistische Ansicht zurückzukehren: dass alles Objectiviren nur ein unwillkürlicher subjectiver Act, ein aus dem Grundgesetz unsers Bewusstseins hervorgehender nothwendiger Gedanke sei, und dass wir aus diesem Cirkel eines subject-objectiven Scheines niemals herausgelangen (§. 125).

5. Und dennoch würden wir damit denselben Fehlschluss begehen, der schon früher (§. 126, 127) aufgedeckt worden. Alles Objectiviren ist und bleibt allerdings ein unwillkürlicher Denkact; mit nichten aber folgt daraus, dass

er ein irreführender, blose Einbildung erzeugender sei. Diese Folgerung würde auf dem allgemeinen, viel weiter reichenden Axiome beruhen, dass das Denken überhaupt lediglich einen zwar vom Bewusstsein der Nothwendigkeit begleiteten, aber nur subjectiven Schein zu erzeugen im Stande sei. Dies wäre erst durch andere Gründe, durch einen besondern Beweis zu erhärten. Diesen Beweis eben muss der Idealismus schuldig bleiben.

Indem nämlich nachgewiesen wird, dass jenes Objectiviren ursprünglich aus der Uebertragung unsers eigenen Causalitätsverhältnisses auf ein Reales ausser uns entspringt: so wäre es nur eine Verwechselung zweier ganz verschiedener Gesichtspunkte, daraus auf ein idealistisches Ergebniss schliessen zu wollen. Ein Anderes ist die Begründung, auf welche Art unser Bewusstsein zuerst einer gewissen Denknothwendigkeit inne wird und am Ursprünglichsten sie anwendet; und nur dies ist oben geschehen mit dem Nachweise jener Uebertragung. Ein Anderes aber wäre der völlig unbegründete Fehlschluss, dass darum jenes ganze Denkgesetz nur das subjective Gemächt und die objectlose Einbildung unsers Bewusstseins sei.

Umgekehrt ist dieser Denkact nicht nur ein subjectiv nothwendiger, sondern zugleich ein objectiv richtiger, weil (in der allgemeinen Theorie des Bewusstseins §. 103, 104) sich ergeben hat, dass das erste Entstehen eines Bewusstseins in unserm Geiste gar nicht möglich, noch erklärlich bliebe, wenn nicht das Verhältniss der Wechselwirkung zwischen unserm Geiste und einem Andern ausser ihm bestände, d. h. wenn kein Reales ausser ihm existirte; sodass also unser Bewusstsein im Rechte bleibt mit jenem unwillkürlichen Denkacte des Objectivirens.

175. Sonach ist, mit Beseitigung aller idealistischen Verschrobenheiten, die Sache gerade so zu nehmen, wie sie sich darbietet. Sie liegt, ihrem letzten Grunde nach, in der

hinreichend nachgewiesenen Unabtrennbarkeit eines Realen ausser uns als mittelbaren Objects vom unmittelbaren in unserm Bewusstsein (§. 128).

1. Das Reale ausser uns afficirt unsere Sinnenorgane auf eigenthümliche Art; diese Affection wird durch das Bewusstsein in eine bestimmte Sinnenempfindung umgesetzt. Deswegen beziehen wir unsere Aussenempfindungen, die ihrem Inhalte nach nur die unsern sind, ganz mit Recht auf diesen von uns unabhängigen Grund. Es ist ein Schluss von derselben Gültigkeit, wie jener, durch den wir unser, als des Realen in den wechselnden Empfindungen, bewusst werden, woraus die „Anschauung" unser selbst als eines bleibenden realen Wesens entsteht.

2. Ebenso überträgt unser Bewusstsein unwillkürlich den Empfindungsinhalt der äussern Sinne, welcher an sich nichts Objectives ist, auf das äussere Reale, als „Eigenschaften" desselben (§. 173). Auch hierin kann kein Motiv zu idealistischen Folgerungen liegen. Es ist eine Ungenauigkeit der Auffassung und der sprachlichen Bezeichnung, aber eine unschädliche, indem sich gezeigt hat (§. 140, 141), dass allerdings ein fester Parallelismus anzunehmen sei zwischen dem Bezeichnungssysteme, nach welchem die physikalischen Unterschiede der Natur in Empfindungen umgesetzt werden, und der objectiven Beschaffenheit dieser Unterschiede, sodass jede gleichmässige Empfindung auf eine gleichmässige Eigenschaft im Realen zurückgeführt werden darf.

3. Was daher überhaupt das Bewusstsein aus dem blosen Empfinden („Vernehmen") zur Anschauung (Wahrnehmung) erhebt, ist das ihm immanente Denken. Es ist, nur noch vorbewusst und unentwickelt, auf der niedrigsten Stufe des Erkennens, im Empfinden, mit derselben Kraft wirksam, die wir später, bewusst und entwickelt im „eigentlichen", der gewöhnlichen Logik allein bekannten Denken wiederfinden werden. (Dass

die Einsicht in dies vorbewusste Denken und seine unwillkürlichen Processe auch dem „logischen" Denken eine andere Grundlage, und für seine bewussten Processe eine andere Erklärung darbieten werde, leuchtet ein. Sehr mit Unrecht hält man das letztere für das alleinige und ursprüngliche, während es doch nur mit Reflexion dasselbe vollzieht, was im unwillkürlichen Denken schon geschah und was eben damit vorbereitend und unterstützend auch auf die logischen Denkprocesse einwirkt. Wir werden dies im Folgenden von mehreren Seiten her noch genauer zu begründen haben.)

4. Wir können dies zweite Moment der Wahrnehmung in Bezug auf das Formelle des darin erlangten Bewusstseins auch das Gewahren („Apperception") nennen. Der Geist ist in derselben dazu gelangt, Sich zu unterscheiden von allen Aussenempfindungen, und ebenso diese, zu „Aussendingen" verbunden und geordnet, sich gegenüber zu stellen; gleicherweise Sich als das Eine und bleibende Reale zu unterscheiden von den wechselnden Innenempfindungen, deren Gesammtheit er gleichfalls als „Innen-" oder „eigene Welt" jenen „Aussendingen" gegenüberstellt.

„Ich bin" und „es ist Etwas ausser mir" bezeichnen den Umfang der „Anschauung", als solcher. Um den Begriff der Wahrnehmung zu vollenden, muss noch das Dritte, das „Anerkennen", dazutreten.

III. Das Anerkennen.

176. In der blosen Anschauung wird das Wahrgenommene noch nicht als dies Bestimmte erkannt. Das Urtheil kann wohl lauten: „es ist ein Etwas ausser mir"; aber noch nicht: es ist dies und dies (ein Eichbaum, eine Rose). Um durch Wahrnehmung daher Etwas als solches zu erkennen, muss die einzelne Anschauung (dieser Rose) auf ein schon vorhandenes Gemeinbild (der Rose überhaupt)

bezogen und dies in jener wiedererkannt — anerkannt werden. Erst dann ist der Gegenstand wahrgenommen, d. h. das „Wahre“ (Wesentliche) an ihm (die Rose überhaupt) aus dem blosen Empfindungsinhalte und der Einzelanschauung herauserkannt.

Die Wahrnehmung ist daher Einheit von Empfinden, Anschauen und Anerkennen; aber erst das letztere ist das Vollendende.

1. Die nächste Frage muss sein, wie jenes „Gemeinbild“ entsteht, mittels dessen allein der Act des Anerkennens zu Stande kommt?

Ein Gegenstand, zum ersten male wahrgenommen, kann erschöpfend aufgefasst sein nach seinem ganzen Empfindungsinhalte und vollständig unterschieden von allem räumlich und zeitlich zugleich Sichdarbietenden; d. h. er kann zur „Anschauung“ erhoben sein: so ist er zwar erkannt in seiner Einzelheit und seinem individuellen Verhalten; aber das „Urtheil“ kommt noch nicht zu Stande: er sei „dies“ Bestimmte, d. h. anderweitig dem Bewusstsein schon Bekannte. Erst wenn die zweite, dritte u. s. w. Anschauung gleicher Art sich dazu gesellt, wenn sodann innerhalb ihrer individuellen Verschiedenheiten durch Vergleichung und Unterscheiden das Gleichartige in denselben erkannt ist, entsteht ein Gemeinbild, welches nunmehr in allen Einzelanschauungen das Gemeinsame des Gegenstandes uns wiederfinden lässt.

2. Aber eben damit das Gemeinbild auf bezeichnete Weise entstehen könne, bedarf es noch anderer Bedingungen im Bewusstsein, als wie sie bisher zur Sprache gekommen. Es ist Resultat der schon vorangegangenen übereinstimmenden Einzelanschauungen; dies aber bildet sich nicht als der passive „Nachhall“ der gehabten Empfindungen in der Seele, sondern es ist Werk der aneignenden und bewahrenden Macht des Geistes. „Gedächtniss“ und „Erinnerung“ — denn diese beiden werden hier voraus-

gesetzt — sind nicht Zustände, in denen der Geist sich leidend verhält, sondern sie werden sich uns als höchst complicirte Acte seiner vorstellenden Thätigkeit ergeben: — wobei wir freilich vorerst unentschieden lassen, was dies „Vorstellen“ selber in seiner Wurzel und erstem Ursprunge sein möge?

3. Daraus folgt das weitere entscheidende Resultat: damit ein vollständiger Wahrnehmungsact zu Stande komme, bedarf es (nicht nur eines dem Empfinden immanenten Denkens, sondern auch) einer direct der Receptivität des Empfindens entgegengesetzten, darüber hinausreichenden, frei vorstellenden Thätigkeit. Wir werden um das Wahrnehmen zu erklären über seinen ganzen Bereich hinausgeführt in ein anderes Gebiet. Wie übrigens die beiden im Wahrnehmen geheim mitwirkenden Thätigkeiten, jenes „Denken“ und dies „Vorstellen“, selbst sich zueinander verhalten, ob sie wirklich so ein Zwiefaches sind, wie sie hier uns erscheinen, dies zu entscheiden muss der folgenden Untersuchung überlassen bleiben.

177. Im Begriffe des Anerkennens liegt sodann: dass die Einzelanschauung als übereinstimmend mit dem Gemeinbilde, d. h. als eine ihm unterzuordnende, erkannt werde (§. 176, 1.). Wir analysiren die innern Bedingungen dieses Vorgangs.

1. Derselbe zeigt sich zunächst als ein unwillkürlicher Urtheilsact, völlig analog der logischen Subsumtion eines Besondern (Einzelnen) unter ein Allgemeines, eines „Artbegriffes“ unter einen „Gattungsbegriff“. Denn auch im „Anerkennen“ muss, wie bei den logischen Subsumtionen, „abstrahirt“ werden von den individuellen Eigenheiten (der „differentia specifica“), welche die Einzelanschauung darbietet, um sie dem Gemeinbilde analog zu finden. Jeder Anerkennungsact ist somit eine vollständige, aber bewusstlos sich vollziehende Function des begriffebildenden und abstrahirenden Denkens. Das Individuelle wird an der Einzel-

anschauung hinweggearbeitet, um in ihr des Wesentlichen, Wahren „wahrnehmend“ gewiss zu werden.

2. Das Resultat dieses Anerkennens und des darin sich vollziehenden Subsumtionsactes wird zugleich im „Namen“ des Gegenstandes niedergelegt und bezeichnet. (Der Name des Empfindungsinhaltes blau bezeichnet ein viel Weiteres als die diesmalige, ganz individuelle Farbenempfindung; in ihm ist schon das Gemeinbild und die Subsumtion des Individuellen unter dasselbe vollzogen.) Darum ist „Benennen“ ein logischer Act, Subsumiren des Individuellen unter sein Allgemeines, bestimmter aber diejenige Denkthätigkeit, welche sich als begriffebildendes Denken ergibt. Das Wort ist der unmittelbare, unwillkürlich logisch gebildete Begriff; „und wirklich geht es mit dem kunstmässig-logischen Begriffebilden nur darum so behende von Statten — was die gewöhnliche Logik noch bis zur Stunde fast gänzlich übersehen hat —, weil das Wort den Anhalt und die Grundlage bildet, um in ihm das Gemeinbild für die Einzelanschauungen festzuhalten und dies der eigentlich logischen Abstraction zu Grunde zu legen. Auch hier hat das unmittelbare Denken schon vorgearbeitet; und was die bewusste Freiheit thut, kann sie auch hier nur durch Entwickelung derjenigen Thätigkeit vollbringen, welche das natürliche Denken im Sprechenlernen des Kindes schon bewusstlos vollzogen hat.“ *)

178. Wir haben das wahrnehmende Bewusstsein nach seinem ganzen Umfange erschöpft und vollständig erklärt. Es entsteht durch eine Reihe von selbständigen Acten des Geistes, in welchen er stufenweise das blos Stoffliche des Empfindungsinhaltes zu Anschauungen und Anerkennungen verarbeitet, denen schon Gemeinbilder (die Anknüpfungspunkte späterer, eigentlicher „Begriffe“) zu Grunde liegen.

---

*) S. des Verfassers „Grundzüge zum Systeme der Philosophie: das Erkennen als Selbsterkennen“, Heidelberg 1833, S. 49.

Näher betrachtet sind dies Denkacte, Urtheils- und Schlussoperationen. Alles dies aber vollzieht der Geist hinter oder vor seinen eigentlich bewussten Zuständen. Sie selbst helfen das Bewusstsein gestalten, denn sie bringen seinen Inhalt erst hervor; doch nur die Resultate, nicht die Processe, welche sie hervorbrachten, gelangen in den Bereich dieses Bewusstseins. So bestätigt sich von neuem unsere Grundansicht, dass das Bewusstsein nur das dazutretende Licht sei, welches die schon vorhandenen Zustände beleuchtet, nicht aber sie hervorbringt (§. 64 fg.).

2. Dies vorbewusste und den Inhalt des Bewusstseins zugleich erzeugende Denken wird auch im Folgenden noch nach andern Richtungen hin sich geltend machen, wie es seinen Anknüpfungspunkt und seine Erklärung in der allgemeinen Lehre vom Genius findet. Gleichwie überhaupt sich ergab, dass der menschliche Geist nur darum der Erkenntniss und Wissenschaft fähig sei, weil die objective, alle Dinge beherrschende Vernunft seinem Bewusstsein immanent ist (§. 44, 45): so hat sich dies im Besondern hier bestätigt und ist ein Theilbeweis jener allgemeinen Wahrheit geworden. Nur dadurch erhebt sich der Geist über die blosen Empfindungszustände, weil er vorempirischer Weise jene zum Bewusstsein sich herausarbeitende Macht des Denkens zu ihnen mithinzubringt und zunächst an ihnen erprobt. Anschauen, Anerkennen, mit Sprachzeichen Belegen sind die frühesten Thaten dieser dem Geiste eingeborenen Allgemeinvernunft.

3. Dies vorbewusste Denken trägt jedoch nicht blos den Charakter der Universalität und Gleichheit in Allen; vielmehr individualisirt es sich zugleich am Einzelgeiste und es bestätigt sich hier abermals die Betrachtung (§. 49), dass das Individuelle ein ebenso Ursprüngliches und Apriorisches sei, wie dies von der Allgemeinvernunft behauptet werden muss. Wie jeder Erzieher und aufmerksame Kinderbeobachter es gewahren kann, zeigen bereits jene frühesten,

das erste Bewusstsein hervorbringenden Erkenntnissprocesse den Geist des Kindes als einen durchaus eigenthümlichen. Nicht nur die intensive Energie in Aneignung und Verarbeitung des Empfindungsstoffes ist bei jedem eine verschiedene, quantitativ abgestufte; sondern sogleich treiben Gefühl und Neigung individualisirend zu einer Auswahl des Anzueignenden in dem gemeinsamen Gebiete der Erfahrung; was stärker hervortretend schon als eigentliche theoretische Anlage bezeichnet werden muss, was aber auch in seinen schwächern Regungen als ein „Angeborenes“ nicht verkannt werden kann. Alles dies ist jedoch ohne eine durchaus entschiedene Individualisirung gar nicht möglich, welche der Geist zur Welt mithinzubringt, nicht von ihr empfängt oder allmählich erst aus ihr sich anbilden lässt. Dieselbe Betrachtung wird im Folgenden, bei der Lehre vom „Vorstellen“ und vom „Denken“, abermals sich geltend machen und so unsern Beweis von der individualisirenden Bedeutung des „Genius“ allmählich vervollständigen.

Drittes Buch.

Die Lehre vom Vorstellen.

Erstes Kapitel.

Allgemeiner Begriff des Vorstellens.

---

179. Im Vorhergehenden hat sich bereits ergeben (§. 177), dass die Thätigkeit des Aneignens und Bewahrens der Empfindungen, welche wir mit dem zunächst noch unbestimmten Worte „Vorstellen" bezeichneten, unabtrennlich im Geiste verbunden sei mit der wahrnehmenden Thätigkeit. Die Vollendung der Wahrnehmung, der Anerkennungsact, kommt nur dadurch zu Stande, indem die Einzelanschauungen zu Gemeinbildern verarbeitet sind, d. h. indem die vorstellende Thätigkeit im Wahrnehmen schon gegenwärtig und mitwirksam ist.

1. So findet keinerlei Sprung oder Lücke im Uebergange vom Wahrnehmen zum Vorstellen statt; vielmehr ist der Geist das Eine nur mittels des Andern. Wahrnehmung ist nur möglich, indem die freie Thätigkeit des Vorstellens schon in dieselbe hinabreicht. Umgekehrt wäre ohne Wahrnehmung und Wahrnehmungsinhalt das vorstellende Bewusstsein völlig leer und inhaltlos.

2. In ebenso stetigen Uebergängen lässt vorläufig der ganze Umfang vorstellender Thätigkeit sich nachweisen.

Das „Vorstellen" überhaupt ist nicht darauf beschränkt, blos aneignende und bewahrende Thätigkeit zu sein; dennoch geht alles weitere Vermögen und Vollbringen in ihm aus von jener ersten Bedingung. Im „Vorstellen" überhaupt daher ist zunächst das Vermögen enthalten, den flüchtigen und vorübergehenden Empfindungsinhalt sich anzueignen (in ein innerlich Vorgestelltes zu verwandeln) und in dieser Gestalt zu bewahren (beides als „Fassungskraft" und „Gedächtniss" gewöhnlich einander gegenübergestellt). Darin liegt aber zugleich die Möglichkeit, den Vorstellungsinhalt wieder hervorzurufen, ebenso dabei unwillkürlich oder willkürlich ihn umzugestalten („Erinnerung" und „Einbildungskraft").

3. Ehe wir den innern Bedingungen dieser verschiedenen psychologischen Vorgänge nachforschen, fällt ein Doppeltes in die Augen. Zuvörderst: sie stehen in unauflösbarem Zusammenhange miteinander, und zwar dergestalt, dass die Energie der „Fassungskraft" die Treue und Stärke des „Gedächtnisses" bedingt, und dass hinwiederum beide der Stärke der „Erinnerung" und Regsamkeit der „Einbildungskraft" bedingend vorarbeiten.

Sodann aber sind in ihnen zwei entgegengesetzte Richtungen der Vorstellungsthätigkeit deutlich zu unterscheiden: das „Aneignen" und „Bewahren" des Wahrnehmungsinhalts nimmt den Verlauf, dass infolge derselben der in vollem Bewusstsein stehende Inhalt allmählich in ein Bewusstloses, darum aber doch vom Geiste Bewahrtes, übergeht; während „Erinnerung" und „Einbildungskraft" die entgegengesetzte Wirkung haben, das nicht mehr im Bewusstsein Stehende wieder in ein Bewusstes zu verwandeln, sei es in alter Verbindung, wo wir es dann „Erinnerung" nennen, sei es in neuen Combinationen, wo es als freies Product der „Einbildungskraft" bezeichnet wird. Es wird wohlgethan sein, diesen charakteristischen Gegensatz für die folgende Untersuchung im Auge zu behalten, da leicht vorauszusehen

ist, dass Beides nur mit und an einander sich wird erklären lassen.

4. Wenn wir endlich diese verschiedenen Bewusstseinsprocesse, dem Begriffe des Wahrnehmens gegenüber, unter dem gemeinsamen Namen des „Vorstellens" zusammenfassen, so bedarf dies bei der schwankenden Bedeutung des Wortes allerdings einer Rechtfertigung. Von der Wolff-schen Schule her und seit Kant, der daran Nichts änderte, hat man sich gewöhnt, „Vorstellung" Alles ohne Unterschied zu nennen, was entweder wirklich im Bewusstsein steht oder irgend einmal im Bewusstsein stand; denn nach Wolff-schem Sprachgebrauche wird Bewusstsein überhaupt auf die „Vorstellungskraft" (vis, facultas repraesentativa) der Seele zurückgeführt. In dieser Bedeutung genommen, umfasst „Vorstellen" und „Vorstellung", zugleich auch die bewussten Acte und den Inhalt des Wahrnehmens, statt, wie wir dieses Worts uns bedienen, den Gegensatz zur Wahrnehmung zu bilden. Wenn wir demungeachtet, um gerade diesen Gegensatz zu bezeichnen, keinen andern Namen als den angegebenen wählten, so glauben wir damit dennoch dem Genius der Sprache nicht untreu geworden zu sein. Vorstellen bezeichnet am Ursprünglichsten und am Glücklichsten, was Kant „Spontaneität" nannte, um sie der „Receptivität" des sinnlichen Bewusstseins gegenüberzustellen: jene „freie" Thätigkeit des Geistes, welche das sinnlich Gegebene bewahrt, dann aber aus seiner Verdunkelung hervorruft und „vor" das Bewusstsein wieder „hinstellt". Ausdrücklich in diesem Sinne ist Vorstellung und Vorstellungsvermögen von zahlreichen Psychologen gebraucht und eben damit dem Wahrnehmen entgegengesetzt worden. Freilich hat man bei der Wahl dieser Bezeichnung auf charakteristische Weise weit grössern Nachdruck auf den Bewusstseinsact selbst gelegt, durch welchen ein Vorstellungsinhalt erneuert („re-präsentirt") wird vor dem Geiste, als auf die ihm vorausgehenden Bedingungen des Aneignens und Bewah-

rens, nach welchen der Inhalt als ein verdunkelter und nicht mehr „vorgestellter“ im Geiste zurückbleibt.

Wir untersuchen nunmehr genauer, wie jene vierfachen Processe des vorstellenden Bewusstseins zu Stande kommen und wie sie zueinander sich verhalten.

I. Aneignen und Behalten.

180. Der Geist „nimmt“ einen dargebotenen Empfindungsinhalt „wahr“ und allein schon dadurch, ohne besondern Willen und weitere Veranstaltung, eignet er ihn sich an und verwandelt ihn zugleich in eine (nach irgendeinem Grade) dauernde Vorstellung. Wir haben die Bedingungen dieses jedenfalls merkwürdigen Vorganges zu erforschen.

Der Empfindungsinhalt, als solcher, ist ein vorübergehender, durchaus vergänglicher. Ebenso bietet er sich nur einmal in dieser genau bestimmten Weise für das Bewusstsein. Wir brauchen für Beides nur an den bekannten Herakliteischen Satz vom stetigen Fliessen und der Vergänglichkeit alles Erscheinenden zu erinnern. Er hat Wahrheit nur im Gebiete der Sinnenempfindung, nicht im Gebiete der realen Wesen und ihrer Grundverhältnisse. Wie vermag nun ein solcher Gehalt, an sich selbst nur von flüchtiger Dauer für den vorstellenden Geist, diese Beschaffenheit abzulegen und in ihm mit idealer Existenz bleibend fortzudauern, nachdem er in empirischer Wirklichkeit schon längst verschwunden ist?

Schon die Psychologie der Wolff'schen Schule hat sich mit dieser wichtigen Frage wenigstens insofern beschäftigt, als sie aus der Thatsache des Zurückbleibens solcher „Spuren“ der Empfindungen im Bewusstsein auf das reale Wesen der Seele Schlüsse gründete. Sie muss „einfache“ Substanz sein, weil sie den verschiedenen, weit getrennten Empfindungsinhalt in sich verbindet und als gemeinsamen besitzt.

Ebenso muss sie ein „beharrliches“ Wesen sein, weil sie den flüchtigen Eindruck dauernd festzuhalten vermag.

Erst Herbarten gebührt indess das Verdienst, die Bedingungen jener Vorgänge genauer erforscht zu haben; ja man darf behaupten, dass seine ganze Psychologie von dieser Frage ihren Ausgangspunkt genommen habe und in ihrem weitern Fortschreiten dadurch bedingt worden sei.

Jede einfache Vorstellung ist eine eigenthümliche „Selbsterhaltung“ der Seele, zu der sie durch irgend eine Verwickelung mit einem andern Realen genöthigt wird. Sie enthält eine innere Veränderung für die Seele, deren Wirkung nicht ungeschehen gemacht werden kann, weil sie in den Context ihrer Gesammtexistenz bedingend eingetreten ist. Die Seele ist aber zugleich ein beharrendes Wesen; mit ihrem Beharren dauert zugleich daher auch die ganze Reihe jener Wirkungen fort, welche die Seele betroffen haben. Sie sind ein unaustilgbarer Bestandtheil ihrer eigenen Dauer geworden. Dies, zwar nicht den Worten, aber der Sache nach, die durchaus bündige Folgerungsweise Herbart's, welcher wir uns anschliessen dürfen, und die auch bereits zum Gesammtergebniss der gegenwärtigen Psychologie geworden zu sein scheint. Die „Angelegtheiten“ der Seele bei Beneke, die „Residuen“ der Vorstellungen bei Waitz bedeuten nichts Anderes, als was Herbart die Nachwirkung der Selbsterhaltungen der Seele nennt, und auch die Beharrlichkeit des Seelenwesens ist dort wie hier der erklärende Hauptbegriff geworden.

181. Warum aber bleibt die Vorstellung nicht „vor dem Bewusstsein stehen“, warum verdunkelt sie sich? Bekanntlich verlegt Herbart den Grund davon in die Vorstellungen selbst; sie verdrängen sich aus dem Bewusstsein durch wechselseitige „Hemmung“. Hierin nun können wir ihm nicht folgen aus Gründen, welche die vorhergehende Kritik hinreichend gerechtfertigt hat. Für uns kann der Grund der Verdunkelung der Vorstellungen nur in demselben Wesen

liegen, welches auch der Grund ihres Bewusstseins ist: in dem objectiven Wesen des Geistes selbst. Deshalb müssen wir auch bei der Erklärung des „Gedächtnisses" und der „Wiedererinnerung" einen von Herbart ganz abweichenden Weg einschlagen. Diese scheinbar widerstreitenden Vorgänge — die Verdunkelung des vorher Bewussten und dennoch das Bewahrtbleiben desselben zu möglicher Wiedererinnerung —, beide müssen aus einem und demselben Princip erklärt werden; sonst sind sie gar nicht objectiv, d. h. aus ihrer ersten Quelle erklärt.

Und so lässt sich nach unsern Prämissen auf jene Frage: wie das vom Bewusstsein Angeeignete zugleich ein vom Geiste (objectiv) Bewahrtes sein könne (§. 180), während es demungeachtet aus seinem Bewusstsein verschwindet, zugleich aber „erinnerbar" bleibt, nur folgende Antwort geben:

1. Die erste „Aneignung" des Empfindungsinhaltes und sein „Behalten" fallen schlechthin zusammen und sind beide nur die unmittelbare (unwillkürliche) Folge des Wahrnehmungsactes selbst. Um dies zu erklären, ist auf den Ursprung der Empfindung zurückzugehen, in welcher wir überhaupt das Weckende des Bewusstseins fanden (§. 116, 123). Die Empfindung beruht auf einem specifischen Reize, welcher den stets erregbaren Trieb des Geistes auf sich zieht und so, nach der hinreichend beschriebenen ersten Genesis des Bewusstseins, jenen Act innerer Erleuchtung herbeiführt, den man überhaupt Bewusstsein nennt. So wird der Reiz, neben der objectiven Veränderung (Umstimmung), welche er im Wesen des Geistes hervorruft, zugleich ein bewusst empfundener.

2. In diesem Empfindungsinhalte ist daher ein Doppeltes zu unterscheiden: der objective Moment und das ihn begleitende Bewusstsein. Jener erste beharrt in dem gleichfalls beharrenden Wesen des Geistes, aus dem einfachen Grunde, weil das Objective des Reizes für den

Geist ein Wirksames, wirklich ihn Umstimmendes geworden ist und keine Wirkung jemals ungeschehen gemacht werden kann. Anders mit seinem Bewusstsein; dies, als das jene objective Veränderung blos Begleitende, verdunkelt sich sicher, sei es sogleich oder allmählich, je nachdem der Geist durch seinen Trieb („Aufmerksamkeit", „Interesse"), welcher der eigentliche Entstehungsgrund der Erleuchtung durch das Bewusstsein ist, plötzlicher oder allmählicher andern Erregungen sich zuwendet. Dies ist die erste Quelle des „Vergessens". Aber einem jeden solchergestalt vom Geiste angeeigneten und bewahrten objectiven Inhalte bleibt eben damit auch die Möglichkeit übrig, abermals vom Bewusstsein ergriffen und aus der Verdunkelung in den Zustand der Erleuchtung zurückversetzt zu werden. Dies der erste Grund der „Wiedererinnerung".

3. Kaum brauchen wir hinzuzufügen, dass wir damit eben nur die ersten, gleichsam elementarsten Vorgänge des „Bewahrens" und „Vergessens", ebenso der „Wiedererinnerung" nach ihrer allgemeinen Möglichkeit erklärt haben wollen. Man muss behaupten, dass sie in diesem elementaren Zustande, in dem Bewahren und Erinnern blos einfacher Empfindungen, im wirklichen Bewusstsein niemals vorkommen, indem durch die Thätigkeit des Geistes (nicht wie Herbart will, durch das Aneinandergerathen der Vorstellungen selbst) sogleich schon Sonderungen und Verbindungen hervorgerufen worden sind, in denen der ursprüngliche Inhalt der Empfindungen umgebildet wird nach Bedingungen, die der Geist aus sich selber zu ihnen hinzubringt, die nicht in den „Vorstellungen" liegen. Welche Veränderungen mit jenem Inhalte vorgehen und wie er vom Geiste hinter dem Rücken seines eigenen Bewusstseins unwillkürlich umgebildet worden ist, das kommt eben an der Art und Weise zum Vorschein, wie er nachher in der unwillkürlichen Erinnerung („Vorstellungsasso-

ciation") wieder auftritt. Worüber im folgenden Kapitel das Weitere.

182. Schon hier können wir daher den wichtigen Satz aussprechen, dass von dem wirklich „Angeeigneten" dem Geiste durchaus nichts verloren geht, d. h. alles Angeeignete bleibt auch ein Bewahrtes im objectiven Wesen des Geistes, wenn es auch mit dem Bewusstsein desselben sich anders verhält. Und bei der Lehre vom „Gedächtniss" ist die Frage gar nicht so zu stellen, wie Etwas wiedererinnert werden könne, sondern umgekehrt wie es „vergessen" zu werden, aus dem Bewusstsein zu entschwinden vermöge, wenn es einmal darin war? Und da wird denn eine richtige Beurtheilung der Thatsachen den Satz unserer Theorie durchgehends bestätigen: dass in eigentlichem und vollständigem Sinne Nichts vergessen werden kann, d. h. dass jedes Angeeignete fähig bleibt, irgend einmal und in irgend einer eigenthümlichen Verbindung von neuem ins Bewusstsein zu treten.

183. Indess müssen wir den eigentlichen Sinn und die Tragweite dieses Satzes noch genauer bestimmen. Soll er lediglich bedeuten, dass all die unzählbaren Reize, durch welche der Geist während seines Lebens zu Bewusstseinsacten erregt wird, selbständig in ihm nachwirken und in gesonderter Eigenthümlichkeit ihre „Spuren" hinterlassen, sodass er seinem eigenen Bestande nach nichts Anderes wäre, als der Zusammenfluss solcher „Reste" bloser Empfindungen, welche in der „Einfachheit" seines Wesens allmählich sich ansammeln und hier als „Vorstellungen" gegeneinander reagiren? Wir bemerken, dass allerdings nur diese oder wenigstens eine analoge Ansicht der Sache übrig bleibt, wenn wir Herbart's Seelenbegriff zu Grunde legen, und in der That glauben wir damit die unvermeidliche Consequenz seines psychologischen Standpunkts charakterisirt zu haben.

Dennoch würde die Auffassung eines solchen blos passiven Verhaltens weder dem allgemeinen Begriffe des Geistes

entsprechen, wie wir bisher ihn kennen lernten; und noch weit weniger würden daraus auch nur annäherungsweise die charakteristischen Wirkungen sich erklären lassen, wie sie erfahrungsmässig „Gedächtniss" und „Wiedererinnerung" uns darbieten. Nirgends wird von ihnen der Empfindungsinhalt lediglich als solcher, der blose Rest der Empfindung weder bewahrt, noch erneuert, sondern irgend eine Veränderung und Verarbeitung ist mit ihm vorgegangen, wenigstens in der Form seiner Verbindung. Den Beweis dieses Satzes hat eben die folgende Untersuchung zu führen, indem sie zeigt, dass das vom Gedächtniss Bewahrte niemals der blose Abklatsch oder Nachhall des Empfindungsinhalts sei, sondern das sehr vermittelte Ergebniss einer selbständigen, sogar durch den Einfluss der Individualität bedingten Thätigkeit des Geistes. Unser Gedächtniss ist niemals „treu" in blos passivem Gehorsam gegen die dargebotenen Empfindungen, sondern seine Treue ist das energische Festhalten desjenigen, was dem Geiste nach individueller Ausbildung und Neigung („Aufmerksamkeit") vom Dargebotenen sich anzueignen gelang.

Auch hier drängt sich daher dieselbe Betrachtung auf, die schon im Processe der Wahrnehmung (bei der „Anschauung" §. 170 fg.) sich geltend machte: auch in den einfachsten Acten der „Aneignung" und „Bewahrung" verhält sich der Geist nicht blos receptiv, sondern den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss wird jener Empfindungsinhalt eigenthümlich von ihm angeeignet. Welches aber eben jene „Gesetze seines Wesens" seien — in den Acten der Anschauung zeigten sie sich bereits als die Gesetze des Denkens —, das wird recht klar aus der unwillkürlichen Umwandlung erhellen, welche der angeeignete Empfindungsstoff im „Gedächtnisse" empfängt.

184. Diese Spontaneität seines Verhaltens im Aneignungsacte verräth der Geist aber auch noch an einer Thatsache, welche zwar weder der Psychologie noch der

Pädagogik bisher unbemerkt geblieben, deren innere Bedeutung aber noch nicht hinlänglich verwerthet worden ist. Die Individuen zeigen sich von Jugend auf merklich verschieden in der Lebhaftigkeit ihrer Auffassung für die verschiedenen Sinnengebiete und die daran sich knüpfenden Vorstellungsreihen. Ursprünglich und völlig unwillkürlich werden die Einen von der Tonwelt angezogen, die Andern von der Welt der Raumformen oder der Farben. Aber dies reicht noch höher hinauf; denn ganz ebenso sind auch die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft, der Kunst, des praktischen Lebens, der technischen Beschäftigungen, kurz Alles, wo der Geist zu allererst ein Dargebotenes anzueignen hat, durch solche individuelle Unterschiede bis zu den besondersten Nuancen nach ursprünglicher Wahlanziehung bestimmt; und in genau entsprechendem Verhältnisse damit gelingt Jedem die Aneignung der ihm zusagenden Vorstellungskreise ungleich leichter, als die der andern; was gewöhnlich so ausgedrückt wird, dass der Eine ein leichteres „Gedächtniss" für Melodien zeige, der Andere für Formverhältnisse oder für Zahlen, für Naturkunde oder für Geschichte u. dgl., während der Grund davon keinesweges im „Gedächtnisse", im Bewahrthalten, sondern vielmehr in der ursprünglichen Energie des „Aneignens" zu suchen ist. Dass endlich der Grund von diesem allen nur in den verschiedenen Anlagen der Individuen liegen könne, ist gleichfalls nicht unbemerkt geblieben und darf als zugestandene Wahrheit betrachtet werden.

185. Dennoch sind die Folgerungen daraus nicht in gleichem Masse überall anerkannt. Die Thatsache selbst lässt nur auf einen doppelten Grund zurückschliessen. Zuvörderst bestätigt sie von neuem die von uns behauptete durchgängige Wahrheit des Individualismus. Die verschiedene Energie der Aneignung bei den verschiedenen Individuen kann nur auf ursprüngliche Unterschiede ihres Trieblebens (auf „angeborene Neigungen") zurückgeführt

werden, die bis in das objective Wesen des Geistes hinaufreichen. Dies erwahrt sich somit in dem Grade individualisirt und eigenthümlich begabt bei Jedem von uns, dass die Spuren dieser Verschiedenheit sogar bis in die sinnliche Auffassung der Dinge sich hinabverfolgen lassen.

Sodann aber schliesst eben dies jede Passivität und jedes blos leidentliche Verhalten des Geistes bei der Gesammtheit jener Vorgänge völlig aus. Wenn er mit unwillkürlicher Auswahl selbst in den Sinnenempfindungen das ihm Gemässe abscheidet von dem seiner „Neigung“ Fernerliegenden, wiewol dies in dem nämlichen Empfindungskreise sich ihm darbietet, wie wäre hier noch der Gedanke festzuhalten, dass der Geist in irgendeinem Zustande und Verhalten zu den Dingen überhaupt nur das blos leidende Resultat ihres Zusammenwirkens wäre oder der Sammelpunkt der Reize, welche sie in ihm zurückgelassen haben.

Zum Dritten endlich ist hier ein Punkt nicht zu übersehen, der mit unserer allgemeinen Theorie über die Entstehung des Bewusstseins in genauestem Zusammenhange steht und sie von einer neuen Seite zu bestätigen dient. Auch hier zeigt sich: die verschiedene Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit des Bewusstseins, welche bei jenen Processen der Aneignung und Bewahrung bemerkt wird, ist nichts Selbständiges und Originales; sie hat nicht im Bewusstsein selbst ihren Grund, sondern sie zeigt sich nur als der begleitende *Erfolg* und das *genau Entsprechende* für die Energie und ursprüngliche Richtung des Triebes („der angeborenen Neigung“), mit welcher das *objective* (*bewusstseinerzeugende*) *Wesen des Geistes* dem Inhalte des Reizes sich zuwendet. Dies gilt völlig ausnahmlos und bestätigt sich bis ins Einzelne hin. Wir finden die Lebhaftigkeit des aneignenden Bewusstseins verschieden nach dem „Interesse“, welches der Geist für den anzueignenden Inhalt hinzubringt. Dies ist aber blos der Ausdruck und das Erzeugniss der (stärkern oder schwä-

chern) Neigung, welche bleibend oder vorübergehend dem Geiste, als Triebwesen, dafür beiwohnt, oder dafür in ihm erregt wird. Selbst die gemeinsten Unterrichtskünste können wir auf jenen ersten Grund zurückführen: dem Unterrichtsstoff eine Seite abzugewinnen, wodurch der Trieb des Geistes unwillkürlich auf ihn gerichtet wird.

186. Nach diesen allgemeinen Prämissen lässt sich nun, meinen wir, erschöpfend zugleich und ungezwungen erklären, was die psychologische Beobachtung im Einzelnen über die geschilderten Vorgänge zu berichten weiss.

Um das allgemein Charakteristische derselben zu bezeichnen, hat man von einer „Fassungskraft“ des Geistes gesprochen, ein Ausdruck, welcher tadelfrei wäre, sofern man damit nicht ein besonderes „Vermögen“ des Geistes bezeichnen und überhaupt durch dies Wort keine Erklärung jener Vorgänge geliefert haben will, sondern wenn man nichts mehr beabsichtigt, als sie sämmtlich nach ihrer Eigenthümlichkeit in eine gemeinsame, zugleich leichtverständliche Bezeichnung zusammenzufassen. Denn zu erwägen bleibt: eine solche uniforme, gleichmässig in uns Allen wirkende „Fassungskraft“ gibt es durchaus nicht, sondern jeder Geist, durch seinen Trieb gerade individualisirt, wird eben dadurch zu eigenthümlichen Aneignungen im Bereiche des Objectiven hingezogen; und dies gerade drückt sich in den verschiedenen Abstufungen der Lebhaftigkeit des Bewusstseins aus, mit welchen der Geist seine mannichfachen Aneignungen begleitet. Die Stärke und die Richtung der „Fassungskraft“ bei Jedem ist eine verschiedene, weil sie nur der Ausdruck der ursprünglichen Stärke und Richtung seines Triebes ist.

Ebenso erklärt sich dadurch vollständig, wie die „Fassungskraft“ nach gewohnter pädagogischer Praxis den Hauptmasstab abgeben könne für Beurtheilung der allgemeinen intellectuellen Fähigkeiten eines Individuums. Sie ist das erste, am frühesten erwachende Kennzeichen des

allgemeinen Masses und der besondern Richtung seiner geistigen Energie; und in diesem Sinne kann man wirklich eine scharfe oder stumpfe, eine eindringendere oder oberflächlichere, eine schnellere oder langsamere „Fassungskraft" unterscheiden. Doch auch hier ist psychologisch wie pädagogisch ausdrücklich zu warnen vor einem falschen Universalisiren und Befestigen jener Gegensätze. Man kann täglich bemerken, dass wessen Fassungskraft im Aneignen bestimmter Vorstellungskreise (z. B. mathematischer, überhaupt auf Rechnung beruhender Begriffe) stumpf oder langsam sich erweist, in anderer Richtung (z. B. in sprachlich darstellender) geweckt und aufmerksam sich zeigen könne. Schon bis auf diese halb noch bewusstlosen Anfänge herab hat die Individualität ihr Recht auf Anerkennung geltend zu machen.

187. Mit dem Bisherigen ist aber keinesweges schon erkannt, was in der „Fassungskraft" bei all jenem Individualisirenden das Allgemeine sei, welches ihren Leistungen den specifisch menschlichen („geistigen") Charakter aufdrückt, da man auch den Thieren ein gewisses Mass von Aufmerksamkeit und Fassungskraft zugestehen muss.

Dies specifisch Vermenschlichende der „Fassungskraft" tritt erkennbar genug hervor, ebensowol wenn man sie in der Form natürlicher Anlage, als in der Gestalt freibewusster Ausbildung und Uebung ins Auge fasst.

a. In erster Beziehung macht sie sehr deutlich sich geltend bei allen Menschen von erregbarem Sinnenleben; verschieden zwar nach der Richtung ihres Interesse, übereinstimmend aber in ihrer natürlichen Erregbarkeit. Es ist die unwillkürliche Aufmerksamkeit („Aufgewecktheit"), die man an Kindern, an Naturvölkern, selbst an Individuen von niedrig stehender bewusster Reflexion bemerken kann, infolge deren sie manches Charakteristische, Eigenthümliche, Unterscheidende an den ihnen zugänglichen Naturobjecten

aufzufassen vermögen, was selbst der bewussten Aufmerksamkeit entgeht. Wir haben das Recht, dies natürliche Beobachtungsgabe zu nennen, da es dem Princip und innern Grunde nach lediglich dasselbe enthält, was nur von Bewusstsein und Reflexion geleitet durch eigentliche Beobachtung geleistet werden soll. Es ist ein unwillkürlich sich vollziehender Urtheilsact, durch welchen das zutreffende Prädicat dem Gegenstande beigelegt oder wenn der Gegenstand durch sinnreiche Vergleichung mit andern unter eine allgemeine Analogie gebracht wird. In letzterer Beziehung hat schon Jean Paul (in seiner „Levana") an den natürlichen Vergleichungswitz erinnert, mit welchem die Kinder in glücklichen sinnlichen Analogien Heterogenes zu paaren wissen. Dies die „Fassungskraft" begleitende und leitende unwillkürliche Denken ist noch nicht eigentlicher Scharfsinn, aber der Vorbote und die eingehüllte Gestalt desselben.

Aber dies natürliche Beobachtungstalent kann sich zur „Gelehrigkeit", zur Nachahmungsgabe steigern oder mit ihr sich verbinden. Dies geschieht ebenso unwillkürlich, wie der erste Act der Aneignung sich vollzog, und beides geht oft fast unmerklich ineinander über. „Nachahmung" ist eigentlich nur ein intensiverer Grad von „Aneignung". Indem der Geist, stärker angezogen von einer besonders ihm auffallenden Erscheinung, sie vollständig zu fixiren strebt, greift er in seinen Willen zurück, um sie mit einer nachahmenden Geberde zu begleiten. Gewichtige Worte, die unsern ganzen Sinn gefangen nehmen, sprechen wir unwillkürlich nach oder mit. Ebenso ist an die Nachahmungsgeberden zu erinnern, mit denen ohne bewussten Vorsatz, ja wider diesen Vorsatz, schwache unselbständige Individualitäten auffallende Bewegungen der Andern (Krämpfe, Veitstanz u. dgl.) begleiten und allmählich auf sich übergehen lassen. Hier greift nur die Fassungskraft, durch ihre eigene Intensität den gesammten Geist und sein ungetheiltes

„Interesse“ in Anspruch nehmend, bis in den (leibbeherrschenden) Willen zurück, bis zur Nachahmung des Aufgefassten; was nach unserer allgemeinen psychologischen Grundansicht nichts Unerklärliches darbietet, da für uns hierbei keine gesonderten „Geistesvermögen“ äusserlich zusammenzuwirken brauchen, sondern das Eine, ungetheilte Triebleben des Geistes nur in einer stufenweisen Steigerung erscheint und in immer intensivern Wirkungen hervorbricht.

Aber dies allgemeine, mit der Aneignung verbundene Vermögen kann sich auch zum besondern Talente der Nachahmung gestalten, zur eigentlichen „Gelehrigkeit“. Diese ist, wie jedes Talent, weil sie auf individualisirtem Triebe beruht, von durchaus individuellem Charakter, und wird mitbedingt, befördert oder gehindert, durch die grössere oder geringere Gefügigkeit der leiblichen Organisation, über welches Verhältniss wir in der „Anthropologie“ die allgemeine Vermuthung auszusprechen wagten, dass ein innerer Parallelismus zwischen den Geistesanlagen und den unterstützenden Organen des Leibes obwalte. Die leichtere Gelehrigkeit des Sprachtalentes, die Anlage zu gymnastischer Kunst, die mimische Anlage des Schauspielers und all dergleichen kann vollständig nur zur Erscheinung kommen von gewissen körperlichen Vorzügen begleitet; und so wird zu ihrem gelungenen Hervortreten ein Hülfsmittel vorausgesetzt, von dem wir allerdings nicht behaupten können, dass es in allen Fällen der innern angeborenen Begabung zur Seite trete; Grundes genug, um erklärlich zu finden, warum nicht bei allen Menschen solche besondere Züge praktischer Befähigung und eigenthümlicher Gelehrigkeit bemerkt werden.

188. b. Die „Fassungskraft“, durch Kunst und Uebung gesteigert, erhebt sich zu eigentlicher Beobachtung und besonnener Aufmerksamkeit, indem man sich der leitenden Begriffe dabei bewusst wird. Man unterscheidet begriffsmässig im beobachteten Gegenstande das

Wesentliche vom Unwesentlichen, das Charakteristische vom blos Beiläufigen oder Zufälligen; oder man achtet mit Absicht nur auf eine besondere Gruppe von Erscheinungen, während man von den übrigen für diesmal abstrahirt.

Erst auf dieser Stufe, durch dies vom Denken geleitete Aneignen, gelingt vollständig, worauf es überhaupt bei dem Vorstellungsacte ankommt (§. 180): das Verwandeln des vergänglichen Wahrnehmungsstoffes in bleibende Vorstellungen und in den dauernden Besitz des Geistes. Das also Vorgestellte ist zugleich nun zu „Begriffen", zur geordneten Reihe von „Eigenschaften" des Gegenstandes erhoben worden, aus denen ein verstandenes Gesammtbild dieses Gegenstandes, ein vollständiger Begriff desselben zusammenwächst. Erst durch die Uebung, den Wahrnehmungsinhalt in solche verständliche Vorstellungen zu verwandeln, gelingt es auch im Aneignungsacte selbst des ganzen Wahrnehmungsinhaltes sich zu bemächtigen, eben weil er uns nunmehr ein verständlicher, durch begreifendes Denken geordneter geworden ist.

Dies erklärt den auffallenden und in seinen einzelnen Wirkungen kaum ermessbaren Unterschied zwischen irrationaler und rationaler Aneignung (Beobachtung). Auch in der erstern haben wir bei offenen und gesunden Sinnen die gleiche Summe des Wahrnehmbaren vor uns, wie der besonnen und rationell Beobachtende. Dennoch gelingt es uns nur Unvollständiges, Ungeordnetes, Zusammenhangsloses aus diesem Ganzen mit fortzubringen und nur ein lückenhaftes Bild des Wahrgenommenen wird angeeignet. Was dagegen „sieht" nicht Alles der Naturforscher an den ihm verständlichen Naturobjecten, der Kunstkenner an Gemälden, was „hört" nicht der Musikkundige an einer vor ihm aufgeführten Musik, von welchem Allen der Laie nichts gewahrt, eben weil jenem „Sehen" und „Hören" ein bewusstvoll ordnendes Denken gegenwärtig ist, diesem nicht.

Dennoch darf uns nicht entgehen, dass dasselbe Princip, welches in der besonnenen Beobachtung das Leitende ist, auch schon bewusstlos leitend und weckend dem ersten unwillkürlichen Aneignen inne wohnt. Denn beide zeigen sich nicht specifisch, sondern nur gradweise verschieden, wie schon aus dem hervorgeht, was wir von den Wirkungen des „Anerkennens" zeigten, welches ohne aneignendes Bewusstsein gar nicht denkbar ist. (Vgl. §. 176 fg., 179.)

c. Aus allem Bisherigen ergibt sich abschliessend daher Folgendes:

Das in der „Fassungskraft", werde sie in der Form der natürlichen Anlage oder der ausgebildeten Fertigkeit gedacht, eigentlich Wirksame ist nicht die blos formelle Energie des Bewusstseins, sondern die Stärke des ihm innewohnenden, unbewusst bleibenden oder bewussten Denkens. Dies Resultat, welches sich bestätigend an die Lehre von der Wahrnehmung anschliesst, wird neue Befestigung erhalten und nach andern überraschenden Seiten ins Licht treten, wenn wir die innern Vorgänge des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung genauer ins Auge fassen.

Zweites Kapitel.

II. Gedächtniss und Wiedererinnerung.

189. Schon die bisherige Untersuchung hat ergeben, dass und warum der angeeignete Inhalt zugleich und in demselben ungetheilten Bewusstseinsacte auch ein bewahrter sein müsse, unmittelbar aufgenommen werde in die bleibende Substanz des Geistes. „Gedächtniss" beruht nicht auf einem besondern Vermögen des Geistes, so wenig als die „Fassungskraft"; sondern ganz ebenso wie er die Umstimmungen seines Triebes, wenn sie eine bestimmte Stärke und Intensität erreichen, mit jener innern Erleuchtung begleiten muss, die wir Bewusstsein nennen: aus völlig gleichem Grunde lässt jede solche wirksame Umstimmung eine Nachwirkung („Spur") in ihm zurück, bleibt eben damit aber zugleich eine „erinnerbare", der Wiedererleuchtung durch das Bewusstsein fähige; denn sie hat durch diese „Nachwirkung" eben eine unvertilgbare Fortdauer erhalten in der Substanz des Geistes.

Alles daher, was jemals zum Bewusstsein gekommen (erlebt) worden, ist als Nachwirkung im objectiven Wesen des Geistes (im „Gedächtniss") bewahrt. Bleibt es auch im blos „erinnerbaren" (bewusstlosen) Zustande, so kann es

odch irgend einmal, unter Bedingungen, welche wir noch näher kennen zu lernen haben, ins Bewusstsein zurückkehren, „wiedererinnert“ werden. Dieser allgemeine Hintergrund des „Gedächtnisses“, aus dem die einzelnen erinnerbaren Vorstellungen sich ablösen, um von neuem ins Bewusstsein zu treten, ist nun das objective Wesen des Geistes selber, wie dies auch die allgemeine Quelle des Bewusstseins ist; — auch hier ist es keine besondere Eigenschaft oder abgeleitetes Vermögen an ihm. Der Geist selbst **ist** das Gedächtniss, nicht blos hat er ein Gedächtniss. Je energischer er angeeignet hat, desto stärker (erinnerbarer) bewahrt er auch die Nachwirkungen in sich.

Gleichwie daher schon oben (§. 187) die „Fassungskraft“ als geeignetes Merkmal sich ergab, um die individuelle Intensität und Energie des Geistes daran zu erproben, gleichsam einem äussern Masstabe zu unterwerfen: eben also, und aus gleichem Grunde nur noch weit mehr, zeigt sich das „Gedächtniss“ dazu tüchtig. Es ist das unmittelbarste Zeichen und der untrüglichste Gradmesser der allgemeinen Tüchtigkeit einer „Intelligenz“, wenn der Geist mit Energie und Vollständigkeit den Wahrnehmungsinhalt aneignet, um ihn zugleich damit als erinnerbaren Vorstellungsstoff in sich zu bewahren. Dies ist für psychologische Beobachtung, wie für Pädagogik gleich wichtig. Alle guten Köpfe und ausgezeichneten theoretischen Talente haben ein treffliches Gedächtniss entweder dauernd besessen (Leibnitz, A. von Haller, Kant) oder in ihrer Jugend durch solches sich ausgezeichnet: — es war ein sicheres Vorzeichen für die allgemeine Energie, mit der sie künftig allen intelligenten Functionen gewachsen sein würden.

Ueberhaupt aber ist Uebung des Gedächtnisses in der Jugend (wie dieselbe einzurichten, davon wird später die Rede sein, wenn wir die verschiedenen Arten des Memorirens kennzeichnen: §. 213—216) als die angemessenste Vorübung

der Kräfte eigentlichen Denkens zu betrachten; denn es wird weiterhin sich ergeben, dass Gedächtniss substantielles, unwillkürlich sich vollziehendes Denken sei; oder vielmehr, es ergibt sich damit: dass der Geist, indem er selbst diese Macht unwillkürlicher Intelligenz ist, darin auch die Fähigkeit des „Gedächtnisses" besitze.

Endlich folgt aus allem Vorhergehenden von selbst, dass wir das dem „Gedächtniss" Anvertraute nur in Form der Wortbezeichnung aufbewahren können, ebenso dass im Acte der „Erinnerung" uns die Sache nur in und durch ihren Namen wieder präsent werden kann; — eine Betrachtung, auf die besonders Hegel und Rosenkranz zur Charakteristik des Gedächtnisses mit Recht Werth gelegt haben. Für uns ist sie aus dem bisherigen Zusammenhange von selbst erklärt: Was dem Gedächtniss angeeignet sein soll, muss vorher in voller Wahrnehmung gestanden haben; es muss daher nicht blos empfunden oder zur Einzelanschauung gebracht, sondern durch den Act der Anerkennung hindurchgegangen sein. Wie sich aber zeigte (§. 17), kann das „Gemeinbild", welches das Anerkennen voraussetzt und das eigentlich vom Gedächtnisse bewahrt wird, nur im „Namen" fixirt werden; es ist nicht mehr der blos einzelne, es ist der schon benannte Gegenstand, d. h. der unwillkürlich gebildete „Begriff" desselben. Anerkennen, mit Sprachzeichen belegen und im Gedächtniss bewahren ist nach der Eigentlichkeit der Sache nur ein und derselbe Act des dem Geiste eingeborenen, ursprünglichen Denkens.

190. Hierdurch hat sich uns eine umfassende Einsicht über die Entwickelung und die gemeinsame Quelle dieser Bewusstseinsverhältnisse gebildet, und es ist von hier aus ein vereinigender Rückblick gestattet.

a. Jedes durch Wahrnehmung Hindurchgegangene und dadurch vom Bewusstsein Angeeignete ist eben damit auch als Nachwirkung (§. 189) im Gedächtniss bewahrt,

d. h. in das unverlierbare Eigenthum des Geistes verwandelt worden. Jenes „Aufbewahren" ist daher kein besonderer Act des Geistes, kein Werk einer ausdrücklichen Absicht oder eines bewussten Willens, sondern die mittelbare Wirkung des gelungenen Wahrnehmungsprocesses und der intensiven und energischen Beleuchtung, welche infolge dessen das Bewusstsein über den Wahrnehmungsinhalt ergossen hat. Woraus auch der durchgehende Erfahrungssatz sich erklärt: dass je mehr „Interesse" und „Aufmerksamkeit" der Wahrnehmungsinhalt auf sich zieht, desto dauernder und treuer sein „Gedächtnissbild" im Bewusstsein haftet.

b. Deshalb müsste an sich jede vom Bewusstsein des Geistes wirklich angeeignete Vorstellung auch in ihm bewahrt bleiben; und nicht das wäre der Erklärung bedürftig, wie Gedächtniss und Wiedererinnerung möglich sei, sondern umgekehrt: wie irgend Etwas aus dem Gedächtniss entschwinden, der Herstellung ins Bewusstsein sich entziehen könne? Die Thatsache der „Vergesslichkeit" mit Einem Worte ist das eigentlich Räthselhafte und der Erklärung Bedürfende.

Aber eben bei dieser vermeintlichen Thatsache bedarf es der Vorsicht, um den oberflächlichen Schein von der Wahrheit zu sondern. Was heisst eigentlich „Vergessen" und was ist wirklich vergessen? Schon im einzelnen Falle ist die Entscheidung darüber höchst schwierig, indem bekanntlich das Subject, das Etwas „vergessen" zu haben behauptet, selbst nicht mit absoluter Sicherheit weiss, ob diese Vergessenheit eine blos vorübergehende oder eine absolute und definitive sei; denn es versucht, sich zu erinnern.

c. Um daher über den Hergang des „Nichtwiedersicherinnernkönnens" aufzuklären, ist vor allem nöthig zu untersuchen, wie das „Wiedererinnern" eigentlich von Statten gehe. Aber ebenso begreiflich ist, dass die Vorstellungen sich nur in der Form und Verbin-

dung wieder erneuern können, wie sie vom Gedächtniss ursprünglich angeeignet worden sind. Und hier daher ist die Stelle, wo auch das Phänomen der (relativen) Verdunkelung der Vorstellungen, des „Vergessens", seine Erklärung finden muss. Es begleitet nur das Hauptphänomen des „Gedächtnisses" und der „Wiedererinnerung".

191. Keine Vorstellung wird als vereinzelte weder angeeignet, noch wiedererinnert, sondern nur in eigenthümlichen Verbindungen mit andern; zunächst also, wie sie durch die Wahrnehmung geboten werden. Und wiewol eben damit die Form der Verknüpfung nur als ein Zufälliges für den Vorstellungsinhalt erscheint — denn derselbe Inhalt kann in gar verschiedenen Verbindungen auftreten —, so ist er doch bereits in irgend eine Verknüpfung aufgenommen, wenn er als Vorstellung wirklich angeeignet oder wiedererinnert werden soll. Ja, es wird sich weiterhin ergeben, warum in der verschiedenen Art und Weise dieser Verbindungen (unter dem Namen der „Gesetze der Vorstellungsassociation" hinreichend bekannt) ein wesentliches Hülfsmittel für das „Gedächtniss" liege, um das Angeeignete zu bewahren und zu erinnern, während es ihm fast unmöglich fällt, gewaltsam Vereinzeltes und jeder Verbindung Widerstrebendes (zufällig zusammengeraffte Wörter, Zahlen, heterogene Notizen) dauernd festzuhalten.

a. Wir eignen nur ganze Vorstellungsreihen, das Einzelne daher in bestimmten Verknüpfungen an, und erst wenn die ganze Reihe ins Bewusstsein zurückkehrt, wird auch die einzelne davon umfasste Vorstellung wiedererinnert.

Nun haben wir jedoch gezeigt (§. 70, 71), dass es in der Natur des Bewusstseins liege, nur einen bestimmten und verhältnissmässig höchst kleinen Theil desjenigen auf einmal beleuchten zu können, was im realen Wesen des Geistes von erinnerbaren Spuren enthalten sei (es ist die sogenannte „Enge" des Bewusstseinsfeldes).

b. Daraus entsteht ein dreifaches Gebiet von Vorstellungsreihen. Zuerst findet sich in jedem gegebenen Zeitpunkte des wachen Geistes eine bestimmte Zahl von Vorstellungen im Lichte wirklichen Bewusstseins. Damit wendet aber zweitens der Geist sein Bewusstsein (seine „Aufmerksamkeit“) von andern hinweg, die unmittelbar dadurch verdunkelt werden, zunächst aber noch mit den bewussten Vorstellungen in Zusammenhang bleiben, d. h. zu derselben Vorstellungsreihe mit ihnen gehören. Werden diese zugleich nun wiederholt und in bleibender Verknüpfung untereinander (wobei die Folge derselben im Einzelnen eine wechselnde sein kann) ins Bewusstsein gerufen, so gehören sie den geläufigen und stets darum erinnerbaren Vorstellungsreihen des Subjects an: sie bilden den gewohnten Erfahrungs- und Gedankenbereich desselben neben dem wechselnden und stets neu hinzutretenden Vorstellungsinhalt. Von diesen behauptet man nun, dass man sie „unvergessen“ im Gedächtniss trage, weil ihre Wiederherstellung beliebig ist und geläufig von Statten geht. Es ist das Gebiet der erinnerbaren Vorstellungen.

c. Ein dritter Theil endlich bleibt übrig — er ist der ungleich grösste, ja er ist der Natur der Sache nach sogar von unbestimmbarem Umfange —, welcher durch immer neue, dazwischentretende Vorstellungsreihen stets weiter zurückgedrängt wird vom Focus des Bewusstseins, und endlich soweit der „Aufmerksamkeit“ des Geistes entrückt ist, dass er dem für die Reproduction geläufigen Zusammenhange von Vorstellungen durchaus nicht mehr angehört.

Diese immer stärkere Verdunkelung erklärt man sich in der Regel als „Wirkung“ der Zeitdauer, während doch die Zeit keinerlei substantielles Wesen ist, darum auch nicht wirken kann. Es ist vielmehr die Folge der immer länger werdenden Vorstellungsreihen, bei welchen eben damit die reproducirende Aufmerksamkeit des Geistes stets weiter sich erstrecken und darum in eben dem Grade schwächer

werden muss. Zuerst bleibt noch der allgemeine Zusammenhang der Reihen (ihre „Zeitfolge") reproducirbar und nur einzelne Vorstellungen (Begebenheiten, Erfahrungen) treten aus dieser allgemeinen Dämmerung stärker hervor; — es sind diejenigen, welche bei der ersten Beleuchtung die stärkste Aufmerksamkeit, den ganzen Antheil des Geistes auf sich zogen (weil sie von irgend einer starken Gefühlserregung begleitet waren). Endlich verdunkelt sich auch jener allgemeine Zusammenhang durch das immer weiter von ihm hinwegrückende Interesse des Geistes, und nun sagt man von solchen Vorstellungsreihen: sie seien „vergessen".

192. Dennoch vermag schon eine leichte Reflexion das Unbestimmte und Trügerische dieser Behauptung zu zeigen. Auch jenes Weitabliegende und zusammenhanglos Gewordene ist nicht schlechthin, sondern nur relativ „vergessen". Der Geist kann sich, mit grösserer oder geringerer Anstrengung, auf das Vergessene „besinnen", indem er die ganze Vorstellungsreihe zu reproduciren sucht, welcher die einzelne Vorstellung angehört (man besinnt sich auf einen vergessenen Namen, indem man ihn an gleichklingende anreiht, oder auf vergessene Umstände einer Begebenheit, indem man ihren ganzen Zusammenhang reproducirt u. dgl.), oder dadurch, dass ihm Andere die gesammte Vorstellungsreihe wieder vorführen, innerhalb deren ihm das Einzelne nun selbständig einzureihen gelingt („wiedereinfällt").

Durch dies Alles wird nun ebensowol unsere gesammte Theorie vom Wesen des Bewusstseins bestätigt, als die besondere Natur des Gedächtnisses aufgedeckt. Jene Anstrengung des „Besinnens" ist nichts Anderes, als ein durch Aufmerksamkeit, als der allgemeinen Bewusstseinsquelle, freiwillig erzeugtes Bewusstseinsphänomen, mit welchem der Geist eine verdunkelte Stelle seines Wesens wieder beleuchtet. Bei der „Nachhülfe des Andern" wird die (aus irgend-

welchen Gründen, z. B. durch Richtung auf Anderes, „Zerstreuung") zu schwach wirkende oder ganz fehlende Aufmerksamkeit ersetzt durch die Thätigkeit des fremden Geistes, der mit dem Lichte eigenen Bewusstseins die verdunkelten Stellen im Geiste des Andern bestrahlt und ihm so zu bewusster Reproduction derselben verhilft. (Diese selbe Einstrahlung geschieht jedoch in allen Acten echten Unterrichts, wie echter Ermahnung und Auferbauung. Sie können und sollen nur eigene Besinnung erweckend wirken, d. h. das bisher Dunkle ins Bewusstsein erheben, indem sie dem lernenden oder zu erbauenden Subjecte von dem fremden Geiste als schon bewusste vorgeführt werden.) Was endlich hier bei dem bewussten Einhelfen eines „Andern" geschieht, kann auch unwillkürlich durch uns selbst geschehen, indem eine zufällig erweckte Vorstellung uns „einhilft", um etwas „längst Vergessenes" unerwartet wieder vor das Bewusstsein zu führen.

193. Wie weit nun das Vermögen des Geistes reicht, solche (relativ) vergessenen Vorstellungen mittels irgend einer unabsichtlichen oder absichtlichen Wiederherstellung alter Vorstellungsreihen neu hervorzurufen, dafür haben wir in der gewöhnlichen Empirie gar keinen Masstab, indem hier, wie wir zeigten, das Urtheil über den Grad des Vergessenseins (§. 191, 192) stets schwankend bleiben muss. Fassen wir dagegen die Gesammtheit der Erscheinungen und namentlich die auffallendern, aber factisch vollkommen beglaubigten Wirkungen des „Gedächtnisses" ins Auge, die nicht selten unser ganzes vergangenes Leben bis aufs Kleinste hin vollständig reproduciren, wie Beispiele davon in unserer „Anthropologie" gegeben sind*), so bestätigt hiernach die Erfahrung aufs Vollständigste den Satz, auf welchen die Consequenz unserer Theorie hinleitet: dass das dem Geiste

*) „Anthropologie", 2. Aufl., Buch II, 5. Kap.: „Vom Hellsehen und der Ekstase."

wahrhaft Angeeignete gar nicht vergessen werden kann; dass es irgend einmal, willkürlich oder unwillkürlich, absichtlich oder wider Willen, im Bewusstsein hergestellt zu werden vermag. Vom wahrhaft Erlebten geht dem Geiste Nichts verloren, wenn es auch im gewöhnlichen bewussten Leben blos sein latenter Besitz bleibt. Diese sogenannten „Wunder" des Gedächtnisses drücken gerade das eigentliche Wesen desselben aus, oder vielmehr das Wesen des Geistes, dessen gewaltige Intensität Nichts sich verloren gehen lässt.

Dagegen darf man behaupten, dass wirklich „vergessen" worden sei, was gleich ursprünglich nicht zur ausdrücklichen Vorstellung erhoben, vom Geiste nicht wahrhaft angeeignet worden. Dann ist es nur auf der Stufe der „Empfindung" geblieben, nicht zur „Anschauung", noch weniger zur „Anerkennung" gelangt. Es ist erlebt und doch nicht erlebt, weil es zwar den Umkreis des Bewusstseins flüchtig berührt hat, aber nicht angeeignet werden konnte, weil die Energie („Aufmerksamkeit") des Geistes in anderer Richtung thätig oder überhaupt nicht vorhanden war. Dies erklärt, ausser vielem Andern, die bekannte Thatsache von der „Untreue" des Gedächtnisses für Vorgänge, welche uns während des Affects betroffen haben. Der Geist war eben, statt aneignen zu können, unwillkürlich anderswo in Anspruch genommen. Dann drückt man sich mit Unrecht aus: dass man „vergessen" habe, was man ursprünglich nie vollständig in Besitz nahm.

194. Wir gelangen hiermit zum Phänomene der Wiedererinnerung. Ihre allgemeine Möglichkeit beruht auf zwei, im Vorhergehenden nachgewiesenen Bedingungen.

Zuvörderst muss jede Umstimmung im Geiste, welche erinnerbar sein soll, bei ihrem ersten Auftreten stark genug sein, um dessen erleuchtendes Bewusstsein auf sich zu ziehen, sodass sie nicht blos als unbestimmte „Nachwirkung" (§. 189) im Geiste zurückbleibt, sondern als scharfbegrenzte,

unterscheidbare „Vorstellung“, oder eigentlicher: als vorstellbarer Inhalt, da das wirkliche Vorstellen desselben längst verschwunden sein kann. (Von dieser wichtigen Unterscheidung nachher, §. 199.)

Davon unabtrennlich ist die zweite Bedingung. Jenes Unterscheiden und Bestimmen des Einzelnen im Acte der Erinnerung setzt einen allgemeinen Vorstellungszusammenhang voraus, innerhalb dessen der verschiedene vorstellbare Inhalt aneinander abgegrenzt, Jedes von Jedem unterschieden werde. Alles Bestimmen für sich ist daher auch in der Erinnerung zugleich Unterscheiden von Anderm; und so erkennen wir den Grund der Thatsache, welche wir schon oben erwähnten (§. 191, a.): dass niemals das Einzelne für sich, sondern nur in ganzen Vorstellungsreihen angeeignet und bewahrt, mithin auch wieder erinnert werden kann.

Wiedererinnerung ist daher gleichfalls nur ein wiederholtes Unterscheiden und Bestimmen des Einzelnen innerhalb einer gegebenen Vorstellungsreihe, welche ihrerseits selbst soweit wieder erinnert wird, als der Geist das Unterscheiden und Bestimmen des Einzelnen in derselben (die Zerlegung der Reihe in ihre Theile) fortzusetzen im Stande ist. Wie weit er dies vermag, d. h. welche Länge die erinnerte Vorstellungsreihe gewinnen kann, wird in jedem gegebenen Falle durch die individuelle Fähigkeit und Lage des Geistes bedingt, indem er (bei der unvermeidlichen „Enge“ des Bewusstseins oder wie wir es ausdrücken: bei der begrenzten Theilbarkeit seiner Aufmerksamkeit) diese unterscheidende Aufmerksamkeit nur über eine gewisse Grenze auszudehnen vermag.

Es ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich, dass dieselbe, sowol nach dem Grade als nach der Art ihres Wirkens, ins Unbestimmte abgestuft sein müsse. Jedes Subject hat ein qualitativ verschiedenes Erfahrungsgebiet und einen weitern oder engern Horizont erinnerbarer Vorstellungen;

aber in jedem Subjecte wechseln auch diese unablässig, indem immer andere Vorstellungen dem Focus der Aufmerksamkeit näher rücken, andere von ihm sich entfernen. Endlich ist die verschiedene Energie des Bewusstseins, infolge wechselnder Stimmungen des Subjects, ein weiter individualisirendes Moment für das Gelingen oder Mislingen des Erinnerungsprocesses; worüber das Weitere im Folgenden (§. 198).

195. Aus diesem Allen ergibt sich das Charakteristische: dass die Processe der Wiedererinnerung ihrem grössten und wesentlichsten Theile nach unwillkürlich sich vollziehen, ebenso dass sogar bei der bewussten und absichtvollen Reproduction ein Element des Unwillkürlichen dem absichtlich Erinnerten sich beigesellen müsse.

Der allgemeine Grund liegt darin, dass das Einzelne nur im Zusammenhange grösserer Vorstellungsreihen bewahrt und erinnert werden kann (§. 194), und dass jedes Erinnern des Einzelnen ein Unterscheiden und Bestimmen innerhalb jenes Zusammenhangs ist, welcher daher nach irgend einem Theile als Hülfsmittel mitreproducirt werden muss und solchergestalt neben dem eigentlich Beabsichtigten mit ins Bewusstsein tritt. Dies unwillkürlich beiher spielende Vorstellen begleitet alle unsere bewussten Zustände und macht den halbbewussten Hintergrund aus, von welchem die vollbewussten, vom ganzen Lichte der Aufmerksamkeit bestrahlten Vorstellungen deutlich sich abheben.

Um daher das Wesen und die Gesetze der bewussten Reproduction, der eigentlichen „Wiedererinnerung“ zu erkennen, ist es nöthig, sie zunächst in jener unwillkürlichen und halbbewussten Thätigkeit aufzusuchen, ebenso das verschieden Veranlassende kennen zu lernen, wodurch sie in ebenso verschiedenen Richtungen hervorgerufen wird.

A. Unwillkürliche Vorstellungsreproduction.

196. Das Veranlassende derselben kann nur in zwei Ursachen gefunden werden, welche als stete Quelle unwillkürlicher Vorstellungserregungen unser bewusstes Leben begleiten.

Einestheils sind es dauernde Zustände oder vorübergehende Umstimmungen im objectiven Wesen des Geistes, welche in der Region seines Bewusstseins entsprechende Vorstellungen erwecken und so in analogen Bildern seine bleibende oder wechselnde Stimmung widerspiegeln. Wir können dies Veranlassende ganz nach Analogie dessen, was wir bei der Sinnenempfindung „äussern Reiz“ nannten (Umstimmung des Organismus von Aussen), „innern“ oder „psychischen Reiz“ nennen, Stimmung oder Umstimmung des Bewusstseins von der bewusstlosen Region des Geistes her.

Anderntheils ist es schon Bewusstgewordenes (Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe), welches Vorstellungen erweckt, die mit ihm derselben Vorstellungsreihe angehören. Diese zweite Ursache unwillkürlicher Vorstellungsreproduction ist von der bisherigen Psychologie schon seit Aristoteles, in der neuern Zeit namentlich seit Hume mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt und nach ihren „Gesetzen“ erforscht worden. Hiernach sind die bekannten „Gesetze der Vorstellungsassociation“ aufgestellt worden, deren Richtigkeit im Allgemeinen nicht bezweifelt werden kann. Uns selbst kann daher nur das Geschäft übrig bleiben, die Mannichfaltigkeit jener „Gesetze“ zu vereinfachen und auf ein einziges Grundgesetz zurückzuführen, d. h. in der Mannichfaltigkeit jener psychischen Hergänge nur die Eine, untheilbare Natur der vorstellenden Thätigkeit nachzuweisen.

1. Bewusstlos psychische Reize als Wecker von Vorstellungen.

197. Um dies Gebiet von Erscheinungen zu erklären, müssen wir uns an die erste Quelle des „Gefühls" (§. 106—108) zurückversetzen. Wir können jene psychischen Reize in ihrem nächsten Bewusstseinsausdruck nämlich Gefühle nennen.

Dennoch wäre es irrig, wenigstens ungenau, die Gefühle selbst, wie gewöhnlich geschieht, als die unmittelbaren Wecker von Vorstellungen zu bezeichnen; denn die Gefühle, als nur der unwillkürliche Reflex von objectiven Zuständen des Geistes, können an sich selbst Nichts „wecken", noch überhaupt im Bewusstsein irgend Etwas verändern oder hervorbringen, sondern die wahrhafte Ursache dessen, was die bisherige Psychologie durch ein „Gefühl" hervorgebracht sein lässt, liegt tiefer, eben in dem objectiven Wesen des Geistes, welcher zuerst auch die Quelle der Gefühle ist. So ununterbrochen und scheinbar auch so einfach jener Process unwillkürlicher Vorstellungserweckungen aus Veranlassung von Gefühlen unser Bewusstsein begleitet: dennoch ist er ein sehr complicirter und aus sehr verschiedenen Ursachen zu erklären. (Vgl. §. 198.)

Jede Stimmung oder Umstimmung im objectiven Geiste, zunächst im Bewusstsein als Gefühl sich widerspiegelnd, regt sodann wegen der ebenso unmittelbaren Betheiligung der Willenserregung, als „Begehren" oder „Verabscheuen" (§. 110), eine Reihe von Trieben auf, welche gleichfalls von Bewusstsein begleitet sind und in ebenso bestimmten Vorstellungen zu bewusstem Ausdrucke gelangen. Die Umstimmung z. B., die wir Hunger nennen, wird als Nahrungstrieb vorgestellt; zugleich aber damit schliessen sich die Vorstellungen gewisser, jenem Bedürfniss genügender Nährstoffe an. Und so wird das „Hungergefühl" zum

Triebe, und ebenso unwillkürlich von einer darauf sich beziehenden empirischen Vorstellungsreihe begleitet, welche weiter auf das Verhalten unsers (bewussten) Willens einwirkt; — ein Punkt, den wir für jetzt nicht weiter verfolgen.

Diese objectiven Stimmungen und Umstimmungen nun (nicht die Gefühle) sind es, welche wir „Wecker" von Vorstellungen nennen; und so erklärt es sich, wie jede bleibende Stimmung oder wechselnde Umstimmung von einem Triebe und eben damit von einer entsprechenden Vorstellungsreihe begleitet ist, welche, in ihrem Ausgangspunkte nothwendig und allgemein (die vom Hunger erregten Vorstellungen können sich nur auf Nährstoffe und damit Zusammenhangendes beziehen), im einzelnen Subjecte doch ganz nur den Ausdruck seines empirischen Vorstellungskreises annehmen kann. (Die in jedem bestimmten Falle des Hungers vorgestellten und begehrten Nährstoffe können nur der individuellen Lage des Subjects entsprechen.)

198. Dies unwillkürliche Sichumsetzen von Stimmungen und Trieben in entsprechende Vorstellungsreihen erklärt nun aufs Vollständigste eine Menge scheinbar höchst ungleichartiger Thatsachen in unserm Bewusstsein, welche daher die bisherige Psychologie auch unter verschiedene Gesichtspunkte zu bringen und nach verschiedenen Gesetzen zu erklären pflegte.

a. Jede etwas intensivere Umstimmung ist an sich stark genug, um den Geist zu Bewusstseinsprocessen zu erregen (§. 76—79), d. h. sie wird überhaupt Wecker von Vorstellungen. Und so erklärt sich zuvörderst, wie schon jede veränderte Körperstellung (Liegen oder Stehen, Ruhen oder Sichbewegen) nach einer bekannten Bemerkung Lichtenberg's Einfluss auf die Vorstellungsprocesse haben müsse. Die Gesammtstimmung des mit dem Geiste als Bewusstseinsquelle innigst verbundenen Organismus ist in jedem dieser

Fälle eine andere geworden. Daher die erregende Wirkung, welche mechanische Bewegungen des Körpers (Auf- und Abgehen nach voriger Ruhe, besonders Steigen mit erregterem Athmungsprocesse und beschleunigterm Blutumlaufe) auf Gelingen oder Mislingen der Vorstellungs- und Denkoperationen ausübt. Ja, die Art und der Rhythmus der äussern Bewegung modificirt unser Vorstellen und ruft eigenthümliche Stimmungen hervor. Bei raschem Gehen (nicht aber beim Fahren, als blos passiver Bewegung) werden auch die unwillkürlichen Vorstellungsprocesse beschleunigt, überhaupt die Intensität des Bewusstseins erhöht und erfrischt. Die rasche Folge regelmässiger Bewegungen oder innerer Empfindungen (der Takt des Marschirens, der Dreschbewegung, das Vernehmen unsers Herz- und Pulsschlages u. dgl.) ladet dazu ein, ihren Rhythmus mit der nachahmenden Vorstellung einer Melodie zu begleiten. Umgekehrt: langsame Schritte, träge Bewegung, dauernde Bewegungslosigkeit lassen auch die Vorstellungsprocesse allmählich ermatten und stimmen endlich die Intensität des Bewusstseins bis zur „Schläfrigkeit" herab.

b. Dieselbe Abspiegelung des Aeussern im Innern, der objectiven Zustände in subjectiven Bildern des Bewusstseins, gilt nun auch von den allgemeinen oder besondern organischen Dispositionen: Gesundheit und Krankheit, Vollkraft und Abspannung, bis zum Leiden bestimmter Körperorgane herab (Leber-, Unterleibs-, Lungenkrankheiten u. s. w.). Sie modificiren dauernd oder wechselnd die Stimmung und müssen daher auch unwillkürlich in den Vorstellungsprocessen sich wiederholen, nicht blos überhaupt ihre Lebendigkeit steigernd oder herabdrückend, sondern auch (besonders die eigentlichen Krankheiten von chronischem Charakter) bestimmte Vorstellungsreihen erweckend und zuletzt habituell dem Bewusstsein einprägend. Das Letztere grenzt schon an die eigentliche Traumerzeugung und wird bei Erklärung dieser Erscheinungen weiter verfolgt

werden. Habituell gewordene Traumvorstellung ist aber eine wesentliche Bedingung zur „Geisteskrankheit", und so ist hier einer der schon in der „Anthropologie" erwähnten Anknüpfungspunkte*), wo die Wirkungen gesunden Geisteslebens durch blose Steigerung zu eigentlichem Wahnsinn fortschreiten können.

c. Der völlig analoge Erfolg zum Wecken von Vorstellungen und zur Modification der Vorstellungsprocesse tritt ein, wenn die organische Umstimmung durch fremde dem Körper angeeignete Stoffe hervorgerufen wird. Nicht das Bewusstsein wird gesteigert durch den Rausch, betäubt oder verdunkelt durch das Opiat; sondern Gehirn und Nervensystem, als die sichtbare Gegenwart des objectiven Geistes und als Organ seiner Bewusstseinsprocesse, werden in den Zustand erhöhterer oder herabgestimmter Wirksamkeit versetzt, und diese, hinter dem Bewusstsein vorgehende Wirkung tritt dann mittelbar im Bewusstsein als „Rausch" oder als „Betäubung", überhaupt als Alterirung des normalen Bewusstseinsprocesses hervor. Die ganze zahlreiche Gruppe dieser Erscheinungen, welche der Materialismus fälschlich, wie wir zeigten, zur Unterstützung seiner Hypothese aufführt, bestätigt vielmehr abermals unsere Gesammtansicht, dass „Bewusstsein" kein selbständiger, für sich bestehender Zustand des Geistes, am wenigsten der Geist selber sei, sondern das Licht oder der Spiegel, mit dem er unwillkürlich oder willkürlich seine eigenen objectiven Zustände erleuchtet.

d. Ebenso erklärt sich aus dem Bisherigen vollständig die Wirkung der Triebe, Affecte, Leidenschaften in jeder Gestalt und jeder Stärke auf den Vorstellungsprocess. Hier tritt indess dieselbe Verbindung von Nothwendigem und Zufälligem, von Allgemeinem und Individuellem ein, deren wir schon oben (§. 197) gedachten.

---

*) „Anthropologie", 2. Aufl., §. 204, 205.

Jedem Triebe, Affecte u. s. w. schliesst sich mit innerer Nothwendigkeit eine ihm entsprechende Vorstellungsreihe an. Das ganze unwillkürliche Vorstellungsleben eines von Affect und Leidenschaft ergriffenen Gemüthes trägt ihren Stempel, und man kann bei Jedem, der noch nicht auf den Standpunkt des „Selbstbewusstseins" und damit der Beherrschung jenes unwillkürlichen Vorstellungsverlaufes sich erhoben hat, auf das Eintreten einer solchen Bewusstseinsveränderung mit gleicher Sicherheit rechnen, wie in der Körperwelt auf die einem Stosse folgende entsprechende Bewegung.

In welcher bestimmten Weise dagegen jene Vorstellungsreihe sich gestalte oder mit andern Worten: welche Richtung jener Gefühlsausbruch nehme, das entscheidet sich lediglich theils nach der rein persönlichen, habituellen und zugleich augenblicklichen Stimmung, theils nach dem ebenso individuell eingelebten Vorstellungs- (Erfahrungs-) Kreise des Subjects. Dies also ist das durchaus unberechenbare, dem „Zufall" unterworfene Element. Dennoch ist hier gleichfalls nicht an eigentliche Freiheit, kaum an Willkür zu denken, sondern der ganze Verlauf richtet sich durchaus nach den allgemeinen Gesetzen der Vorstellungsassociation, die wir im Folgenden werden kennen lernen. Aber eben aus diesem Grunde erhält der Beobachter Gelegenheit, in solchen unwillkürlichen Gefühlsaufregungen und dadurch erweckten Vorstellungsreihen die innerste Neigung und den geheimsten Gedankenlauf des Individuums zu erlauschen und es weit eigentlicher kennen zu lernen, als es vielleicht sich selber erkennt.

2. Bewusst Vorgestelltes als Wecker anderer Vorstellungen: eigentliche Vorstellungsassociation.

199. Erst hier, wo wir die eigentliche „Vorstellungsassociation" zu erklären haben, d. h. wie bewusst Vorgestelltes andere bereits verdunkelte Vorstellungen hervor-

zurufen vermag, ist es Zeit, auf eine allgemeinere Frage einzugehen, die sich bisher schon von einzelnen Seiten her uns ankündigte, die aber an gegenwärtiger Stelle mit ganzem Gewichte auftritt; denn allein von hier aus kann ihre principielle Bedeutung für unsere gesammte Theorie vom Bewusstsein ins Auge gefasst werden.

Jedes eigentlich Wahrgenommene — so ergab sich uns — wird zugleich vom Geiste angeeignet, zu einer (ihm eigen gewordenen) „Vorstellung" erhoben, wodurch der flüchtig vorübergehende Wahrnehmungsinhalt zugleich ideale Dauer im Geiste gewinnt (§. 189). Jedes Angeeignete bleibt daher auch im Geiste bewahrt, und wenn es auch für das wirkliche Bewusstsein sich verdunkelt, kann es dennoch unter gewissen näher untersuchten Bedingungen ins Bewusstsein zurückkehren. Es ist „erinnerbar" geblieben und Nichts wird im eigentlichen, absoluten Sinne vergessen (§. 180—182). So weit im Bisherigen.

Hier bleibt jedoch eine weit allgemeinere Frage zurück, von der man behaupten darf, dass sie das eigentliche Grundproblem der Psychologie ausmacht, deren Lösung daher den geeignetsten Prüfstein bildet, ob man auch jenem Grundprobleme eine glückliche Lösung abgewonnen. Jene angeeigneten und bewahrten Vorstellungen, wenn sie dem Bewusstsein entschwunden sind, also nicht mehr vorgestellt werden, — was sind sie dann geworden und wie existiren sie fort, da sie doch nicht mehr Vorstellungen sein können? Denn unvorgestellte Vorstellungen müssen als ein Widerspruch gelten.

Die Frage ist, wie gesagt, eigentlich so alt als die Psychologie selber, und auch die verschiedenen Antworten, die man darauf gegeben, kommen fast übereinstimmend auf denselben richtigen Grundgedanken zurück. Doch scheint man nicht immer dazu gelangt zu sein, die eigentliche Tragweite dieses Gedankens zu erkennen und mit Entschiedenheit sie auszusprechen.

Auch gegenwärtig redet man noch, oder redet wieder von „Spuren", „Fertigkeiten", „Angelegtheiten", „Residuen", welche als Reste der gehabten Vorstellungen, in der Seele (oder auch, wie man weniger bedachtsam sich ausdrückt: im „Ich", im „Bewusstsein") zurückbleiben sollen und die nun eine Erneuerung derselben möglich machen.

Unsers Bedünkens hat man sich mit dieser Auskunft nur wenig erhoben über die unbestimmt allegorische Ausdrucksweise, mit welcher in den Anfängen der Psychologie Platon oder Aristoteles dies Problem behandelten. Jene „Spuren" u. s. w. sind nicht sehr verschieden von den „Bildern" und „Eindrücken" (*ζωγραφήματα, τύποι*), welche nach jenen Denkern „gleichsam" (*ὥςπερ, κάθαπερ*) der Seele eingeprägt werden. Ja, wollte man die ganze Ansicht, welche die Seele wesentlich zum passiven Behälter solcher Vorstellungsreste macht, bis zu eigentlicher Begreiflichkeit bringen: so sehen wir kaum ein, wie man Analogien entgehen will, welche auf einen völlig realistischen Seelenbegriff führen, von den Gehirnbildern eines Hartley, Priestley, Bonnet an bis zu jenem geläuterten Realismus hinauf, der nicht im sichtbaren Gehirn und Nervensystem, sondern in den, darin als dem „Seelenorgane" gegenwärtigen Seelenfunctionen den Erklärungsgrund aller jener Erscheinungen findet.

Vollends aber das „Ich", das „Bewusstsein" mit solchen unbewusst gewordenen Vorstellungsresten zu belasten ist ein so schreiender Widerspruch, dass man sich längst gegen solche Behauptungen aufgelehnt hätte, wenn man nicht gewohnt wäre, ihnen stillschweigend eine andere realistische Deutung unterzulegen. Unter „Ich", „Bewusstsein" versteht man eben den ganzen substantiellen Geist, welchem man selbstverständlich eine solche Beharrlichkeit zutraut, um erloschene Vorstellungen beherbergen zu können. Dennoch ist jener Widerspruch und diese Fahrlässigkeit nur

die nothwendige Consequenz des eingewurzelten spiritualistischen Vorurtheils, welches Bewusstsein mit Seele oder Geist völlig identificirt. Da nun erfahrungsgemäss ehemalige Vorstellungen bewusstlos im Geiste fortdauern, so wird dies demgemäss so vorgestellt, als wenn sie auch bewusstloser Weise im „Bewusstsein“ vorhanden sein könnten, bei welcher Behauptung man nur dann Etwas zu denken vermag, wenn man unwillkürlich jener blos eigenschaftlichen Bestimmung des Bewusstseins eine reale, eben damit aber vorbewusste Geistes- oder Seelensubstanz unterschiebt.

200. Aber die Ungenüge und Unbestimmtheit jener ganzen Erklärungsweise (§. 199) hat noch einen weit tiefern Grund. Gewisse Thatsachen, an die wir schon früher erinnerten (§. 193), belehren uns, dass die Nachwirkung der angeeigneten Vorstellungen in der Verborgenheit des Geistes von durchaus unbestimmbarer Dauer ist, dass wir von dem einmal Erlebten Nichts für schlechthin „vergessen“, völlig im Gedächtnisse vertilgt betrachten dürfen.

Nun ist aber durchaus nicht einzusehen, wie eine Einwirkung, bei welcher das Wesen blos passiv sich verhält, in diesem Wesen (dem Geiste) eine so unauslöschliche Dauer gewinnen könne, dass seine Nachwirkung nie völlig verschwindet. Im Gegentheil: ungleich wahrscheinlicher und allen Analogien der Erfahrung gemässer wäre es anzunehmen, dass jeder „Eindruck“ allmählich verwischt werden müsse durch das selbstthätige, eben darum ihn aufhebende Rückwirken der Seele dabei. Ja, es ist überhaupt schwer einzusehen, wie mechanisch man sich auch dies Verhältniss denken möge, dass ein bloser Eindruck in einem selbständigen Wesen haften, noch mehr, dass er unveränderlich haften könne.

Völlig anders verhält es sich bei der entgegengesetzten Annahme, zu der wir ohnehin aus weit allgemeineren Gründen genöthigt waren: dass auch hierbei von bloser Recep-

tivität nicht die Rede sei, dass auch das „Aneignen“ und „Bewahren“ nur als Selbstthätigkeitsacte des Geistes gedacht werden können (§. 183). Hier erklärt sich ganz von selbst auch jene Nebenfolge unauslöschlichen Festhaltens, von welchem der Aneignungsact nothwendig begleitet sein muss. Ein Act der Selbstthätigkeit allein kann in dem Wesen unvertilgbare Spuren hinterlassen, weil er in die Causalitätsreihe des Wesens selber eingetreten ist und weil er mit seinen Nachwirkungen aus dieser Verkettung nicht herausgerissen werden kann. Eine solche „Spur“ ist eben darum unaustilgbar.

Von neuem bewiesen daher wird durch die Thatsache unbedingter Erinnerungsfähigkeit im Geiste der Hauptsatz unserer ganzen Lehre: dass Alles, was im Geiste vorgeht, auch das scheinbar Leidendliche, lediglich auf Selbstthätigkeit desselben beruht, nicht „Residuum“, „Rest“, „Spur“ einer fremden Einwirkung ist.

Wir glauben daher nunmehr eine sehr bestimmte Antwort ertheilen zu können auf die Frage: was jene bewusstlos gewordenen Vorstellungen eigentlich seien und wie sie im Geiste fortexistiren, nachdem sie aufgehört haben Vorstellungen zu sein, d. h. vom Bewusstsein erleuchtet zu werden?

Zurückgebliebene Reste von „Einwirkungen“ im Geiste sind sie in keinem Sinne, sondern von Aussen (durch Empfindung) zwar angeregte, aber selbständig erzeugte Acte seiner Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Stärke dem Empfundenen zwar proportional, aber durchaus Erzeugniss des Geistes ist, wie schon in der Theorie der „Empfindung“ sich ergab (vgl. §. 136 fg.). Eben damit existiren sie fort im Geiste, nicht in der Weise wirklicher Vorstellungen, sondern als Fähigkeiten zur erneuerten Hervorbringung derselben, die, wenn dies wirklich geschieht, eben darum vom Geiste nicht nur als die gleichen Vorstellungen wieder hervorgebracht werden, sondern zugleich auch damit als diese Gleichen von ihm erkannt, d. h. „wiedererinnert“

werden müssen: — ein wichtiger Punkt, welcher sogleich zur Sprache kommen wird. Bewusstlos gewordene Vorstellungen im Geiste sind ihm eingelebte Anlagen, Richtungen seiner Selbstthätigkeit, welche eben darum in ihm nicht erlöschen können, weil sie auf einer eigenen Leistung und Kraftwirkung desselben beruhen. Im Acte der Wiedererinnerung wird seine alte Selbstthätigkeit nur erneuert: er leistet noch einmal oder wiederholentlich, was er zum ersten male vollbrachte. Und jenes vermag er, weil er oder sofern er im ersten Aneignungsacte der Vorstellung vollständig sich bemächtigt hat. Denn es ist dabei an die folgenreiche und unsere Gesammtauffassung bestätigende Bemerkung zu erinnern (§. 193), dass nur in dem Masse, als der Vorstellungsinhalt mit Energie angeeignet worden, er auch leicht und sicher in die Erinnerung zurückkehrt.

201. Erst diese Auffassung, wie sie einestheils allein dem allgemeinen Begriffe des Geistes, als selbstthätigen Kraftwesens, entspricht, scheint anderntheils allein auch im Stande zu sein, alle Nebenbedingungen vollständig zu erklären, welche bei dieser ganzen Thatsachengruppe auftreten.

1. Bei der Annahme von blosen, passiv zurückgebliebenen Residuen oder Resten im Geiste kann höchstens erklärt werden, wie die alte Vorstellung im Bewusstsein sich erneuern könne, durchaus aber nicht, wie wir uns ihrer als der alten zu erinnern vermögen. Beides ist zweierlei und wohl zu unterscheiden. Der „Rest" einer alten Vorstellung wird vom Bewusstsein wieder erleuchtet: so wird nothdürftig begreiflich — warum nur „nothdürftig", wird das Folgende ergeben —, wie die alte Vorstellung wieder erscheint. Aber was ist für den Geist der Grund, sie als die alte wiederzuerkennen? Was ist hier das Verbindungsglied, damit er in solchen Resten fremder Einwirkung Sichselbst wiederzufinden, die erneuerte Vorstellung als die ihm schon

angehörende, als sein Eigenthum anzuerkennen vermöge? Dies bleibt hier die unausfüllbare Lücke in der Erklärung.

Anders bei uns. Hier beruht das Angeeignete und Bewahrte auf einer eigenthümlichen Kraftwirkung des Geistes, welche, wenn sie für das Bewusstsein, d. h. als wirkliche Vorstellung verschwunden ist, dennoch als „Anlage", Fähigkeit wiederholt zu werden, in ihm zurückbleibt, und so sein Eigenthum in vollständigster Bedeutung geworden ist. Der Geist hat darin den Bestand und Umfang seiner möglichen Bewusstseinsleistungen selbstthätig erweitert. Indem nun diese Fähigkeit von neuem durch ihn vollzogen und als „Vorstellung" ins Bewusstsein erhoben wird, fällt nothwendigerweise das Bewusstsein derselben (d. h. des Inhalts der Vorstellung) mit dem Urtheile zusammen, dass dieser Inhalt ein alter, schon angeeigneter sei, so gewiss der Geist nicht blos der identische **ist** im ersten und zweiten Acte, sondern weil er überhaupt auch das Bewusstsein solcher Identität besitzt. Denn das Bewusstsein dieser Identität kann sich im Geiste begreiflicherweise nur auf das erstrecken, was Eigenbesitz des Geistes geworden ist, nicht auf dasjenige, was blos beiläufig und unangeeignet ihm zu Theil geworden, nicht also auf jene hypothetisch angenommenen „Reste" fremder Einwirkung. Allein das durch Selbstthätigkeit Angeeignete kann daher vom Geiste nicht nur wiedererneuert, sondern auch vom Bewusstsein dieser Erneuerung begleitet werden.

Dies wird aufs Vollständigste bestätigt durch eine andere psychologische Erfahrung, die neuerdings besonders von Fechner (im zweiten Theile seiner „Psychophysik") zum Gegenstande sorgfältiger Untersuchung und Messung gemacht worden ist. Eine grosse Anzahl von Empfindungen berührt jeden Augenblick unser Bewusstsein, ist aber entweder quantitativ zu schwach, oder qualitativ zu „interesselos" für uns, um unsere „Aufmerksamkeit" anzuregen

oder irgendwie angeeignet zu werden. Diese fallen dann auch aus unserm Gedächtnisse heraus.

Dennoch sind sie darum keinesweges bewusstlos geblieben; was wir daraus erkennen, dass bei den quantitativ zu schwachen ihr Zusammenwirken, ihre Summirung allerdings deutlich empfunden, dann vom Bewusstsein angeeignet, vom Gedächtniss bewahrt wird. Im Rauschen des Meeres trägt das Geräusch jeder einzelnen Welle zur Gesammtempfindung bei, bleibt aber für sich unvernommen. Ebenso werden dieselben Empfindungen, welche das eine mal unbemerkt an unserm anderweitig beschäftigten Geiste vorüberglitten, ein anderes mal unter veränderten Verhältnissen deutlich wahrgenommen, weil unsere „Aufmerksamkeit“ für diesmal nicht sonst in Anspruch genommen war. In beiden Fällen verhält sich der Geist das erste mal blos receptiv und passiv; die aneignende Selbstthätigkeit bleibt aus; das zweite mal selbstthätig und wirksam aneignend, entweder weil die Summe der für sich zu schwachen Einzelsensationen bis zur Stärke einer eigentlichen Vollempfindung anschwillt, oder weil die das erste mal abgezogene „Aufmerksamkeit“ des Geistes jetzt als Bewusstseinsquelle in Ruhe gesetzt und zu neuen Bewusstseinserregungen geeignet ist.

Diesem Allen entspricht nun genau das Verhalten des Gedächtnisses zu jenem Inhalte. Im ersten Falle bleibt Alles spurlos „vergessen“, weil es ursprünglich blos empfunden, nicht selbstthätig angeeignet war; im zweiten kann auch das scheinbar Bedeutungsloseste treu bewahrt sein, weil (oft nur zufälligerweise) aneignende Aufmerksamkeit es begleitet hat.

Dies bestätigt aber aufs Unmittelbarste den Hauptsatz unserer Theorie: dass „Gedächtniss“ kein besonderes „Vermögen“, auch nichts Ruhendes im Geiste, sondern der Geist selber mit den von ihm selbstthätig angeeigneten Anlagen zu bestimmter Vorstellungsthätigkeit sei.

202. 2. Es ist ferner zu beachten, dass die Repro-

duction der alten Vorstellungen in der Erinnerung niemals genau ist, dass die erneuerten Vorstellungen nie völlig den Originalen gleichen, dass vielmehr nur ein Hauptumriss derselben, oft genug mit unwillkürlich dazutretenden neuen Vorstellungselementen untermischt, in der Erinnerung wiederhergestellt wird. Es ist die bekannte, sprichwörtlich gewordene „Untreue" des Gedächtnisses. Dabei ist zu bemerken, dass bei jener unwillkürlichen Reproduction, von welcher zunächst allein hier die Rede, nicht die allgemeine oder die objective Hauptsache, sondern nur das wiedererinnert wird, was bei der ersten Aneignung die individuelle Aufmerksamkeit, das persönliche Interesse erregt hat. Der Eine hat dies, der Andere ein Anderes an einer gemeinschaftlich erlebten Begebenheit festgehalten, und schlechthin nie stimmen (auf dieser Stufe der Reproduction) die Erinnerungen Verschiedener völlig und bis aufs Einzelne überein.

Es ist die Frage, ob diese charakteristische Erscheinung sich leichter erklären lasse nach der Hypothese der „Residuen" oder der „Fähigkeiten"? Das Urtheil über die Wahl scheint hier nicht schwer. Wären die Erinnerungsbilder wirklich blos die „Residuen" gehabter Einwirkung, bei passivem Verhalten des Geistes: so müssten die Erinnerungen Desselbigen in Allen auch die gleichen sein, da dieselbe Ursache in ihnen nur dieselbe Wirkung haben könnte. Das Gegentheil findet statt: jede Erinnerung ist in irgend einem Grade zugleich individuell gefärbt (weshalb wir uns vorhin §. 201, 1 zu sagen getrauten, dass die Erklärung nach dem Principe der „Residuen" eine nur nothdürftige sei). Das Individualisirende kann daher offenbar nur Wirkung einer Selbstthätigkeit des Geistes sein. Und bei einiger Aufmerksamkeit auf den Vorgang lässt sich sogar eine doppelte Wirkung dieser Art bemerken: die des ersten Aneignungsactes und die andere bei der Wiedererneuerung.

Die erste, vorangehende Thätigkeit eignet nur das an, was das Subject nach seiner individuellen Stellung zum Erlebten und nach den individuellen Bedingungen seines gesammten Vorstellungslebens von ihm anzueignen vermochte, — wir drückten dies so aus: was am Objecte seine „Aufmerksamkeit" erregte. Aber dies ist nur die erste Grundlage, gleichsam der feste Rahmen des Erinnerungsbildes. Die wirkliche Wiedererinnerung begnügt sich nicht damit, sondern es mischen sich, im einzelnen Falle weniger oder mehr, dem ursprünglichen Bilde neue Nebenzüge ein, welche der Geist unwillkürlich hinzudichtet und deren Ursprung und Bedeutung uns sogleich näher beschäftigen wird. Je unwillkürlicher (reflexionsloser) die Wiedererinnerung sich vollzieht, desto untreuer wird sie in solchen Nebenzügen; daher ungebildete Naturmenschen, Kinder, Weiber, leidenschaftlich Erregte zu jederlei Zeugnissablegung am Schlechtesten geeignet sind. Es gehört schon ein bestimmter Grad gebildeter Reflexion dazu, um auf den wahren Hergang eines Ereignisses sich zu „besinnen", d. h. die unwillkürlichen Producte der Selbstthätigkeit durch bewussten Reflexionsact zu unterscheiden von dem ursprünglichen Bestande des Erinnerungsbildes, — ein psychologischer Vorgang, dessen Erklärung wir freilich dem Folgenden vorbehalten müssen.

Aus allem Bisherigen ergibt sich: Was man „Gedächtniss" nennt, ist nicht die Summe von passiv zurückgebliebenen Vorstellungsresten, auch nicht ein „Schacht des Geistes", in dem die Vorstellungen, „der idealen Natur des Geistes einverleibt", ruhen — als Vorstellungen sind sie vielmehr gänzlich verschwunden und kein „Residuum" derselben, auch nicht idealer Weise, ist von ihnen im Geiste mehr übrig —; sondern es ist ein System bestimmter Anlagen (Bildungsrichtungen) seiner Vorstellungsthätigkeit, welche unter gegebenen Bedingungen zur neuen Production des Angeeigneten angeregt

werden kann und so die alte (völlig vergangene) Vorstellung neu erzeugt.

203. Auch ist der Begriff einer solchen, vom Geiste dauernd sich angebildeten Fähigkeit zum Wiederhervorbringen gewisser Vorstellungen und Vorstellungsreihen nichts weniger als eine isolirte Eigenschaft, welche nur für das Gebiet des Vorstellens willkürlich von uns postulirt würde. Das völlig Analoge lässt sich am Fühlen, lässt sich am Willen nachweisen.

Gewisse Richtungen unsers Willens in Begehren und Verabscheuen, die freiwilligen Bewegungen, welche der Wille am Körper ausübt, lassen je öfter erregt, desto sicherer und entschiedener die Fähigkeit zurück, wieder hervorzutreten, und was die letztern betrifft, immer leichter sich zu vollziehen. Wir könnten dies gar nicht uneigentlich ein Gedächtniss unsers Willens nennen. Gleicherweise lässt das oftmalige Erleben gewisser Gefühle, das dauernde Nähren gewisser Stimmungen in unserm Bewusstsein eine bestimmte Erregbarkeit zur Wiederholung derselben, eine genau begrenzte Gefühlsanlage zurück, welche man abermals einer Art von Gedächtniss unsers Gemüths vergleichen könnte.

Wird man nun in den beiden letzten Fällen behaupten wollen, behaupten können, dass jede einzelne Willenserregung, jeder einzelne Gefühlszustand, wenn auch im Bewusstsein längst verschwunden, dennoch für sich als caput mortuum einer „Spur", eines „Residuum" im Geiste fortexistire, wie dort von den „verdunkelten Vorstellungen" behauptet wird? Während man doch bedenken sollte, dass eine bestimmte Willenserregung, ein bestimmter Gefühlszustand für sich gar nicht zu existiren, darum auch nicht als „Rest" nachzuwirken im Stande sei, sondern nur als Wirkung eines Andern, des fühlenden und wollenden Geistes, gedacht werden könne, schlechthin und für immer vernichtet, wenn dieser aufgehört hat, also zu wollen oder zu

fühlen; — was freilich ganz ebenso von den „Vorstellungen" gilt, denen ein selbständiges Bestehen, Dauern und Nachwirken zuzuschreiben ganz derselbe Widerspruch wäre.

Ist es nun nicht die viel sachgemässere, ja einzig zulässige Erklärung, dasjenige, was man bisher in die Wirkung legte, aus ihr heraus in den wirkenden Geist zu versetzen? Nicht seine Producte (die einzelnen Vorstellungen, Wollungen, Gefühle) werden vom Geiste bewahrt und bilden den Grund seines unverwüstlich festhaltenden „Gedächtnisses" — jene werden hervorgebracht und verschwinden wieder im rastlosen Wirken des Geistes —, sondern die Möglichkeit (Anlage), das einmal selbstthätig Geleistete zu wiederholen und seinen Inhalt dadurch wiederherzustellen, diese bleibt nothwendig und selbstverständlich im Geiste zurück, bleibt ihm getreu; denn sie ist integrirender Bestandtheil seiner gesammten Fähigkeiten geworden.

Und ebenso erklärlich ist es, wie diese Möglichkeit (Fähigkeit) durch ihre Wiederholung sich verstärken müsse, weil in der stetigen Continuität seines Wesens und Wirkens jede frühere Leistung in der spätern mitgegenwärtig und mitwirksam sein muss. Auch hier liegt in beiderlei Hinsicht das eigentlich Entscheidende darin, dass wir nicht aus todten „Resten", zurückgebliebenen Ueberbleibseln passiver psychischer Ereignisse, die ebenso todt und unverbunden im Geiste liegen würden, wie sie ursprünglich ihn getroffen haben, unsere Erklärung schöpfen — darin könnten wir nur ein dürftiges Surrogat einer solchen erblicken —, sondern dass auch hier lediglich der Grundbegriff unserer gesammten Theorie es ist, der Begriff von der durchgängigen Selbstthätigkeit des Geistes in allen seinen Functionen, den wir nur in besonderer Anwendung und von einer neuen Seite zeigen. Dieser scheint uns jedoch, aus allgemein metaphysischen, wie besonderen anthropologischen und psychologischen Gründen, bereits eine solche

innere Festigkeit erlangt zu haben, dass es sicherlich kein unfruchtbares Bemühen ist, ihn soweit als möglich in seiner Anwendbarkeit zu zeigen.

Die folgenreiche Triftigkeit dieses Erklärungsprincips auch für den Begriff des Gedächtnisses kann sich indess erst dann bewähren, wenn wir die Wirksamkeit und die Leistungen desselben bis ins Einzelne verfolgen. Ueberall werden wir auch hier Spuren der Selbstthätigkeit, und zwar einer individuellen Selbstthätigkeit des Geistes entdecken, nirgends den todten Niederschlag zufällig abgelagerter Vorstellungsreste, welche der Geist blos passiv beherbergte und ebenso leidend, d. h. von fremden Gesetzen eines Vorstellungsmechanismus beherrscht, aus sich reproduciren müsste. Indem wir solchergestalt das Ungenügende jeder blos mechanistischen Ansicht vom Geiste bis in ein Gebiet hinein aufzeigen, das bisher recht eigentlich als deren Hauptbestätigung und unbestreitbare Domäne galt, dürfen wir hoffen, zugleich dadurch das ganze Princip aus dem Grunde vertilgt zu haben.

Der innern Ordnung gemäss beginnen wir damit, die sogenannten „Gesetze der Vorstellungsassociation" zu untersuchen und an die beiden entgegengesetzten Erklärungsweisen zu halten.

204. Die Frage über die „Gesetze der Vorstellungsassociation" ist, besonders in der Englischen und Schottischen Philosophie, Gegenstand der umfassendsten Verhandlungen geworden. Vergleicht man jedoch die verschiedenen Theorien darüber, so zeigt sich, dass sie weit mehr mit Beobachtung und Gruppirung des psychologischen Thatbestandes sich beschäftigen, indem sie dabei den Begriff der Vorstellungsassociation bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung fassen, als dass sie auf den gemeinsamen letzten Grund jener verschiedenartigen Erscheinungen zurückgegangen wären. Dies Letztere müssen wir aber für das eigentlich Lehrreiche der ganzen Untersuchung

erklären; vielleicht besteht auch darin gerade das Neue, was noch zu leisten wäre.

Vor allen Dingen dürfen wir gegen die gewöhnliche Vorstellung einer Mannichfaltigkeit solcher „Gesetze" erinnern, dass dies nur allzuleicht die schiefe Deutung erhalten könnte und erhalten hat, als wenn hierbei der Geist „Gesetzen" sich unterwerfen müsse, die seinem eigenen Wesen fremd, die nicht Ausdruck seiner eigenthümlichen Thätigkeit sind. Man spricht von einem „Mechanismus", nach welchem die „Vorstellungen", gleich selbständigen Wesen, im Bewusstsein gegeneinander wirken, wechselseitig sich hemmend oder unterstützend, und so nach gewissen „Gesetzen" Vorstellungsproducte für die Seele erzeugen, an denen sie mit ihrem Wesen unbetheiligt ist.

Von diesem Allen, als von erkünstelten Hypothesen, müssen wir abstrahiren, wenn wir nicht mit den sichersten Ergebnissen alles Bisherigen in Widerspruch gerathen wollen. Es können nicht mannichfache Gesetze sein, welche hier wirken, sondern nur Eines; und dies „Gesetz" kann nichts Anderes ausdrücken, als das eigene Wesen und Wirken des Geistes. Gesetze der „Vorstellungsassociation" im Besondern können daher nur bezeichnen die nothwendigen Wirkungen und besondern Erfolge der aneignenden Vorstellungsthätigkeit des Geistes. Das Verfahren, nach welchem er ursprünglich angeeignet hat, muss nämlich bei der unwillkürlichen Reproduction des Angeeigneten in seiner Wirkung zum Vorschein kommen. Der allgemeine Ausdruck oder die Formel dafür ist das „Gesetz" der unwillkürlichen Reproduction („Vorstellungsassociation"); und sein Bedeutungsvolles liegt eben darin, dass am Erfolge die Tiefe seines Ursprungs sich verräth, dass wir dabei in das (vorbewusste) Wesen und Wirken unsers Geistes einen Blick werfen, welcher hinter der Hülle jenes Vorstellungsgewebes Grösseres vollbracht hat, als man bisher zu ahnen gewohnt war.

205. Hume, bei dem scharfen und glücklichen Blick für das Charakteristische der Erscheinungen, welcher ihn auszeichnet, hat schon in den drei von ihm aufgestellten „Gesetzen" die Hauptphänomene der Association richtig bezeichnet. Er führt sie sämmtlich auf die Gesetze der Aehnlichkeit, der Angrenzung in Raum und Zeit, der Ursache und Wirkung zurück. Das vierte des Contrastes oder Widerstreits verwirft er mit Recht als ein eigenthümliches; es ist nur eine besondere Art der Association des „Aehnlichen", oder der unter einem gemeinsamen Gattungsbegriff gehörenden Vorstellungen, wie sich im Folgenden ergeben wird. Die spätern Psychologen haben jene Phänomene etwas anders gruppirt und auf noch einfachere Bestimmungen zurückgeführt *), die allgemeine Auffassung derselben aber nicht wesentlich erweitert oder die Untersuchung mehr in die Tiefe geleitet. Vielleicht lässt unsere Gesammtansicht vom Wesen des Geistes es zu, dies bisher Fehlende nachzuholen.

Einzelne, streng gegeneinander abgegrenzte, unverbundene „Vorstellungen" gibt es, wie wir von allen Seiten zeigten, im Bewusstsein gar nicht. Sondern sogleich schon im ersten Anschauungs- und Anerkennungsacte (§. 170 fg., 176 fg.) werden Gruppen von Merkmalen zusammengefasst, d. h. ganze Vorstellungsreihen angeeignet und die „Vorstellungen" nur als solche verbundene bewahrt. Bei der (unabsichtlichen wie absichtlichen) Reproduction können daher auch nur ihre Verbindungen wieder zum Vorschein kommen, nicht sie selber in Vereinzelung; und nicht durch die Reproduction werden sie „associirt" (dies ist die bisherige falsche Ansicht), sondern ihre vorher schon vollzogene Association erneuert dann sich nur für das Bewusstsein.

---

*) Eine Zusammenstellung darüber, von scharfsinniger Kritik begleitet, findet sich in dem schätzbaren Werke von B. Bolzano, „Wissenschaftslehre", Sulzbach 1837, Bd. III, §. 284 mit Anmerkung.

Es ist daher ungenau und irreleitend, vom Acte der Wiedererinnerung als unter Gesetzen der „Association“ stehend zu sprechen, da hier Nichts mehr associirt, sondern das schon Associirte blos für das Bewusstsein wiederhergestellt wird. Wir nennen sie daher passender Gesetze der Vorstellungsverbindung, welche an der Reproduction zum Vorschein kommen, wenn nicht überhaupt der Ausdruck „Gesetz“ als ein ungeeigneter vielmehr aufzugeben wäre.

206. Das Gesetz der Vorstellungsverbindung ist nur Eines; denn es drückt lediglich das Wesen des Geistes und seiner aneignenden Thätigkeit aus (§. 204). Es kann daher auf das Einfachste so bezeichnet werden:

Vorstellungen, welche aus irgend einem Grunde (dieser Gründe werden wir zwei verschiedene kennen lernen) derselben Vorstellungsreihe angehören, erneuern sich gemeinsam („rufen einander hervor“), wenn eine aus der Reihe unwillkürlich oder absichtlich reproducirt wird.

Und zwar werden die Vorstellungen ursprünglich nach einem doppelten Verhältniss associirt, mithin auch reproducirt (woraus man zwei solcher „Gesetze“ herleiten könnte):

1. nach dem Verhältniss der **äussern**, empirisch gegebenen (zufälligen) Verbindung. Das in Raum und Zeit Verknüpfte wird auch gemeinsam angeeignet, daher auch associirt; somit muss es auch gemeinsam reproducirt werden;

2. nach dem Verhältniss der **innern, begriffsmässig** vollzogenen Verbindung. Hier liegen die allgemeinen Kategorien des Denkens der Association zu Grunde, und es sind verborgene, unwillkürliche Denkacte in den ursprünglichen Associationen wirksam.

Diese Seite der Wirkungen des Gedächtnisses ist vorzüglich wichtig. Sie zeigt, dass es nicht blos (§. 201) ein System bestimmter Anlagen zu erneuerter Vorstellungs-

thätigkeit sei; sondern dass zugleich zur Bildung dieser Anlagen die ursprüngliche, dem Geiste inwohnende Macht des Denkens thätig sei. Sie bestätigt von neuem und von einer andern Seite her, dass schon im ersten Acte des Aneignens unwillkürlich nach Denkgesetzen verfahren wird; dass es nur begriffsmässig gebildete Vorstellungsreihen sind, nicht ein Aggregat unbezogener Vorstellungen, welche das Gedächtniss zu „bewahren", oder vielmehr zu innern Anlagen erneuerter Vorstellungsthätigkeit zu verarbeiten vermag. Wie wir nämlich am Erfolge, an der unwillkürlichen Reproduction („Association") der Vorstellungen entdecken, wird das Angeeignete nicht blos (nach dem ersten Verhältniss) als ein in Raum und Zeit Verbundenes vom Gedächtnisse bewahrt; sondern zugleich, durch eine hinter dem Bewusstsein vorgehende Denkthätigkeit, wird es in die Denkformen hineingearbeitet und bereits als ein (unwillkürlich entstandenes) Denkproduct, auf bewusstlos rationale Weise dem Gedächtniss einverleibt. Im „Gedächtnisse" ist daher, seinem Grunde wie seinem Erfolge nach, gleichfalls die vorbewusste Macht des Denkens, der „Vernunft" wirksam, als die eigentliche Grundeigenschaft des Geistes (§. 18).

Dies hat das Folgende (§. 208) im Einzelnen zu erweisen.

207. I. Verhältniss („Gesetz") der äussern empirisch (durch Angrenzung in Raum und Zeit) gegebenen Verknüpfung der Vorstellungen oder vorgestellten Objecte. Wenn Dinge an gleichem Orte oder in zeitlicher Verbindung (sei es gleichzeitig oder in zeitlicher Aufeinanderfolge) wahrgenommen worden, so ergibt sich daraus die gemeinsame Wiedererneuerung ihrer Vorstellungen, weil sie durch jene äussere Verknüpfung in dieselbe Vorstellungsreihe gerathen sind, mag ihr sonstiger Inhalt auch heterogener Natur sein. Die contrastirendsten Empfindungen können gleichzeitig unser Bewusstsein treffen; aber je sicherer

wir dieses Contrastes inne werden (dies Bewusstsein des Contrastes ist aber nicht ohne ein mitwirkendes Denken möglich, was auf das Miteingreifen des zweiten „Gesetzes" [§. 208] deutet): desto fester ist nun die Verbindung geworden und desto sicherer werden sie gemeinsam wieder erneuert.

Hieraus erklärt sich die grösste Zahl von Vorstellungsassociationen und von dadurch veranlassten halbbewussten Handlungen unsers Lebens. Das grosse Gebiet der Gewohnheit, von welcher Leibnitz mit Recht sagte, dass sie drei Viertel unserer Urtheile und unserer Handlungen beherrscht, beruht lediglich auf der Wirkung solcher habituell gewordener Verknüpfungen. Was mehrfach hintereinander eingetreten ist, das erwarten wir mit unwillkürlicher Sicherheit von neuem eintreten zu sehen, sobald der Anfang in der Reihe der gewohnten Begebenheiten sich einstellt, auch wenn nicht der geringste innere Causalzusammenhang zwischen ihnen nachgewiesen werden kann. So beherrscht die Vorstellungsassociation unser Urtheil und ersetzt uns mit täuschender Vorspiegelung das bewusst schliessende Denken. (Dies eigentlich war es, was Hume meinte, wenn er die gewöhnlichen Causalitätsverknüpfungen als blose Producte der Gewohnheit bezeichnete; dies ist es, wenn von andern Seiten vor dem Irrthume gewarnt wird, in dem „post hoc" auch ein „propter hoc" zu sehen.)

Dieselbe Gewohnheit unwillkürlichen Associirens bestimmt unsere gewöhnlichsten Handlungen. Wenn Gegenstände an demselben Orte wiederholt erblickt worden sind, so prägt sich das Bild ihres Nebeneinander so fest dem Bewusstsein ein, dass wir unwillkürlich demselben Orte uns zuwenden oder dorthin greifen, sobald wir einen derselben suchen, auch wenn wir bei einiger Besinnung uns sagen mussten, dass einer derselben dort nicht mehr vorhanden sein könne. Diese Wirkung der „Gewohnheit" erstreckt

sich bis auf die Thiere und erklärt den eigentlichen Grund ihrer Handlungen; das Allermeiste von dem, was wir als Beweise ihrer Intelligenz bezeichnen, ist ein solches Associiren des bisher in Raum und Zeit für sie Verknüpftgewesenen. Der Hund flieht vor dem aufgehobenen Stocke, das Pferd lenkt vom Wege zur alten Herberge ein, weil sie so zu associiren gewohnt sind und weil Furcht oder Neigung diese Associationen wiederherzustellen begünstigt.

Aber der associirende Geist des Menschen bleibt bei dieser blos äussern, durch räumliches oder zeitliches Nebeneinander bewirkten Verknüpfung nicht stehen; er versucht das zufällig Zusammengesellte irgendwie auch innerlich zu verknüpfen, in Causalitätsverhältniss zueinander zu setzen. Daher die schon erwähnte unwillkürliche Neigung, in dem blosen Nacheinander von Begebenheiten schon ein Durcheinander oder Wegeneinander zu finden. Der Geist, eben weil er stets und unwillkürlich denkend verknüpft, kann überhaupt das blos äusserlich Verbundene nicht ertragen; er wird getrieben, nach den verschiedenen Denkformen es innerlich zu beziehen; aber weil es reflexionslos und unwillkürlich geschieht, nur zur Selbsttäuschung und mit ungenügendem Erfolge. Der Affect, ja der Wahnsinn, erdenkt sich allerlei scheinbar scharfsinnige Causalbeziehungen zwischen Begebenheiten, welche in der That nur äusserlich, durch ein zufälliges Aneinandergrenzen in Raum oder in Zeit, zueinander gekommen sind. Hartnäckig associirt der Naturmensch nach dem schon erwähnten Axiome: „post hoc, ergo propter hoc"; und eine ganze Fabelwelt ist daraus entstanden!

Diese Macht des unwillkürlich wirkenden Denkens wird aber erst vollständig klar an dem „zweiten" Verhältniss, indem es hier als das eigentlich Associirende auftritt, nicht blos, wie im Vorhergehenden, indem es das schon anderweitig Associirte nur nachträglich neu zu verknüpfen sucht.

208. II. Verhältniss („Gesetz") der innern (denkenden) Verknüpfung der Vorstellungen oder vorgestellten Objecte.

Wie schon im Vorhergehenden sich ergab (§. 206), wird der Vorstellungsinhalt gleich ursprünglich, in den unmittelbaren Acten des Aneignens, nicht blos in seinen äussern Verbindungen festgehalten, sondern infolge unwillkürlicher logischer Thätigkeit, zugleich in begriffsmässig geordnete Reihen hineingearbeitet. Diese geheimnissvolle, hinter dem Rücken unsers Bewusstseins vorgehende Wirkung verräth sich an der Art der Reproduction: denn die unwillkürlichen Associationen des Gedächtnisses bringen nicht nur das factisch in Raum und Zeit Verknüpfte wieder zum Bewusstsein, sondern sie zeigen neue und eigenthümliche Verbindungen, denen logische Formen zu Grunde liegen und die daher nur Denkproducte sein können. Der angeeignete Wahrnehmungsstoff ruht nicht im Geiste gleich einem chaotischen Durcheinander zufälliger Verknüpfungen, sondern, durch die Wirkungen einer leise ordnenden Macht, in wohlgefügten logischen Reihen. Bei schärferer Betrachtung ergibt sich sogar, dass man aus den „Gesetzen" solcher Associationen fast vollständig eine natürliche Logik zusammenbauen könnte. (Wie die Sprachbildung als ein unterstützendes und mitwirkendes Glied hier eingreift, wird später nicht unbeachtet bleiben.)

a. Das Verhältniss von Substanz und Accidenz tritt zunächst in Wirksamkeit. Wie bereits in der Lehre vom „Anerkennen" gezeigt wurde (§. 176—178), sammelt das „Gedächtniss" aus allen Einzelanschauungen desselben Gegenstandes die verschiedenen Prädicate, welche an die Einzelanschauungen vertheilt waren, und verknüpft sie zum Gesammtbilde eines Dinges mit vielen Eigenschaften. Und zwar geschieht es nicht dergestalt, dass es dabei der Einzelanschauungen bestimmt sich bewusst bliebe, denen es die

verschiedenen Eigenschaften entnommen; jene sind vielmehr in ihrer Einzelheit verschwunden, und geblieben ist nur die Gesammtvorstellung einer „Substanz mit ihren Accidenzen", welche nun mit Recht als ein neues Erwerbniss des Gedächtnisses, d. h. als Product eines verborgenen Denkprocesses, angesprochen werden muss. Nur so erklärt sich die durchgreifende psychologische Thatsache, dass unser „Gedächtniss" durchaus statt der Einzelanschauungen Gesammtvorstellungen der Objecte bewahrt, in denen es sicher wohnt, indem es mit gleicher Leichtigkeit entweder die Theilvorstellungen im Einzelnen festhält, oder das Bild im Ganzen überschaut. Wie vermöchte aber der Geist also sicher und also behende jene Vorstellungsreihen der Erinnerungsbilder zu durchlaufen, wenn sie nicht sein eigenes Werk, Product seiner verarbeitenden (Denk-) Thätigkeit wären? (Vgl. §. 203.)

b. Das logische Verhältniss von Gattung und Art tritt dazu. Die Vorstellung der Gattung lässt uns unwillkürlich die in ihr umfassten Artbegriffe reproduciren und umgekehrt: irgend eine in uns erweckte Artvorstellung leitet uns auf die Reproduction des ganzen Gattungscharakters zurück. Die Thatsache unterliegt ganz derselben Deutung, wie die vorige unter a. Diese Anordnung des Gedächtnissstoffes ist ein durchaus unbewusstes Erzeugniss unsers Geistes; denn der Wahrnehmungsinhalt in seiner rohen Unmittelbarkeit bietet Nichts davon dar. Aber diese Function steht durchaus in Analogie mit dem begriffebildenden Denken, welches nur mit Bewusstsein und Absicht dasselbe vornimmt, was dort in bewusstlos unabsichtlicher Weise sich vollzogen hat. Und wir haben schon bemerkt (§. 177), dass diese unwillkürliche logische Thätigkeit in den Gedächtnissbildern dem eigentlichen denkenden Erkennen vorarbeite und die bewussten Denkprocesse mächtig unterstütze. Dieselbe Betrachtung macht sich hier erneuert geltend.

209. c. Ebenso associiren wir unwillkürlich nach dem

Causalitätsgesetze. Wo uns ein folgenreiches Ereigniss zur Kunde kommt, da drängen sich uns unwillkürliche Vorstellungen über die mögliche Wirkung desselben auf, wie sie nach der Analogie unserer bisherigen Erfahrung und nach unserer persönlichen Stellung zum Ereignisse sich gebildet haben. Ein Meeressturm etwa wird sehr verschiedene Associationen seiner Wirkungen erwecken in dem Handelsherrn, dessen Schiffsladung er vernichten kann, in der besorgten Mutter, die ihren Sohn auf der Reise weiss, in dem Maler, welchen die Beleuchtung, in dem Naturforscher, welchen etwa nur die relative Höhe und Länge der Meereswellen interessirt. Somit ergibt sich: es haben sich unter dem Einflusse des Causalitätsgesetzes gewisse Vorstellungsreihen von Ursache und Wirkung, von Zweck und Mittel in uns gebildet, welche bei gegebener Veranlassung durchaus nach dem Standpunkt unserer individuellen Erfahrung ins Bewusstsein treten und unwillkürlich Urtheile begründen, deren Prämissen und Gründe jenseits unsers eigentlichen Bewusstseins liegen, und die daher aufs Treffendste als „Vorurtheile“ bezeichnet werden können. (Die andere, gewöhnlichere Deutung dieses Wortes wird weiter unten zur Sprache kommen.)

d. Endlich gesellt sich noch das logische Verhältniss der Wechselwirkung dazu. Aehnliche und contrastirende Vorstellungen rufen sich gegenseitig hervor, weil beide in innerer Wechselbeziehung des Denkens stehen und nur aneinander mit voller Kraft ins Bewusstsein treten können (logisch ausgedrückt: weil beide in irgend einer Beziehung zu einem gemeinschaftlichen höhern Begriffe gehören). Aehnliches reiht sich in der Erinnerung an Aehnliches, weil es sogleich in diesem innern Verhältnisse vom Geiste aufgefasst und einer gemeinsamen, wenn auch nicht deutlich hervortretenden Allgemeinvorstellung eingearbeitet worden ist. So rufen ähnliche Gesichtszüge, Begebenheiten, Naturgegenstände sich gegenseitig in der Er-

innerung hervor, nicht darum, weil wir sie bei ihrer ersten Auffassung im Einzelnen ausdrücklich verglichen hätten und deutlich dabei ihrer Aehnlichkeit bewusst geworden wären — dies geschieht nur ausnahmsweise und nur dann, wenn bei der ersten Auffassung die bestimmte Absicht der Vergleichung obwaltete —; in der Regel beruht das Urtheil der Aehnlichkeit auf unbestimmten ersten „Eindrücken", d. h. genauer ausgedrückt: auf einem bewusstlos bleibenden logischen Acte begriffebildender Thätigkeit, wodurch das Gleichartige (gleichsam vorläufig und dem eigentlichen Denken vorarbeitend) unter einen höhern Gattungsbegriff zusammengefasst wird.

Dasselbe gilt von der Association contrastirender Vorstellungen; auch sie fasst das unmittelbare Urtheil zusammen und setzt sie unwillkürlich in Beziehung zueinander, weil sie wie ergänzende Hälften eines gemeinsamen höhern Begriffs zu betrachten sind. Jede dieser Hälften tritt nur in Beziehung auf die andere in ihrer vollen Stärke hervor; wir müssen daher unwillkürlich der contrastirenden uns miterinnern. Deshalb auch der wirksame Gebrauch, den die Kunst in allen Gebieten von den Contrasten macht. Auch dabei wird eigentlich auf die Wirksamkeit derselben logischen Thätigkeit gerechnet, welche der ersten Aneignung der Vorstellungen zu Grunde lag.

210. Es leuchtet ein, dass für Selbst- und Menschenkenntniss die Beachtung dieser Verhältnisse wichtig werden müsse. Denkweise, Charakter, herrschende Neigung wie vorübergehende Stimmung eines Menschen verrathen sich daran am Sichersten, wenn man die unwillkürliche Richtung seines Gesprächs belauscht, d. h. wenn man ihn seinen Vorstellungsassociationen überlässt. Er gibt dann unvermerkt preis, welche Vorstellungsreihen in ihm die vorherrschenden sind, zu welchen Hauptvorstellungen, als den Mittelpunkten seines Interesse, seiner Neigung oder Abneigung, er stets zurücklenkt. Er verräth darin ohne es zu wissen und völlig

wider Willen „seines Herzens geheimstes Gelüsten", weil eben nach diesem, nach dem dadurch in ihm bewirkten „Interesse", völlig unwillkürlich seine Aneignungen und Vorstellungsreihen sich richten mussten. Deshalb gilt für den, welcher sich zu verbergen Ursache hat, Schweigen als die erste goldene Regel der Lebensklugheit. Er ist immer und sicherlich den andern Redenden gegenüber im Vortheil, weil er das Mächtigste in ihm, das Unwillkürliche, damit ihrem Anblicke entzieht.

Ganz ebenso aber erklärt sich daraus das grosse Gebiet desjenigen, was wir geistige Gewohnheit nennen können, welche wir da, wo sich ein entschieden Falsches, Irrthümliches und Verkehrtes in diesem Vorstellungsprocesse fixirt hat, als „Vorurtheil" zu bezeichnen das Recht haben. Neun Zehntheile der Ansichten, Urtheile und Handlungen gewöhnlicher, durch die läuternde Erprobung bewussten Denkens nicht hindurchgegangener Menschen beruhen auf solchen unwillkürlich angeeigneten Vorstellungsreihen, in denen ein Element sogleich alle übrigen miterweckt, sammt allen ihnen anhaftenden Gefühlen und Stimmungen, welche ebenso unwillkürlich den Willen erregen. So läuft der Process des Bewusstseins unwiderstehlich ab und entladet sich in den heftigsten Wirkungen, ohne dass ein Blick freier Reflexion, prüfenden Denkens in dies engverbundene Gewirr eingedrungen wäre. Von Aussen her, mit mechanischem Zwange, wider diese Ausgeburten geistiger Gewohnheit anzukämpfen, ist vergeblich; sie verhärten und bestärken sich nur noch mehr; denn, wie wir zeigten, sind sie ein wirklicher Bestandtheil unsers Geistes, eine innere Kraft und Lebensbedingung desselben geworden. Will man auf sie wirken, so muss man versuchen, durch langsam eindringende Reflexion sie dem Subjecte selbst zur Lösung zu bringen, um ihm das innerlich Zusammenhanglose und Zufällige jener Verbindungen aufzudecken.

Allgemein menschlich betrachtet jedoch ist dies schwie-

rige und in seinem Erfolge zweifelhafte Geschäft gar nicht immer und gar nicht bei allen Individuen von Nöthen. Wer vermöchte — oder möchte auch nur alle „Vorurtheile“ der Menschen lösen, um sie auf klare Prämissen und gemeingültige Maximen des Denkens zurückzuführen? Denn an sich und ihrem innern Ursprunge nach sind auch sie, wie sich gleichfalls gezeigt hat, der „Vernunft“ nicht entfremdet. Das hinter unserm Bewusstsein vorgehende Denken hat sie nach irgend einer allgemeinen Form hervorgebracht und die meisten Menschen kommen aus diesem allgemeinen Nous gar nicht heraus zu einem mit Bewusstsein erzeugten, selbständig individualisirten Denken. Die meisten sittlichen Regungen sogar beruhen auf solchen Vorstellungsassociationen („Vorurtheilen“), für die man „keinen deutlichen Grund weiss“; sie haben gerade darin ihre Stärke und Gewissheit, weil in ihnen, ohne die störende Reflexion irremachender Weltklugheit, die sittliche Grundanlage unsers Geistes durchschlägt. Und der Dichter hat recht, wenn er die „Einfalt“ preist, mit welcher „das kindliche Gemüth“ (aus Vorurtheil) das Wahre fühlt und das Gute übt, ohne des nachhelfenden Bewusstseins allgemeiner Maximen zu bedürfen.

Dennoch ist anzuerkennen, dass auch in letzterm günstigern Falle, ganz wie im Vorhererwähnten, lediglich ein Vorstellungsmechanismus walte, der unter Ausschluss aller freien Reflexion und bewussten Wahl mit zwingender Gewalt den Geist beherrscht und in Urtheilen und Handlungen statt seiner, statt der freibewussten „Persönlichkeit“ wirkt. Diese, das freie Selbst des Geistes, hat sich noch gar nicht entwickelt aus jener Unwillkürlichkeit der Bewusstseinsprocesse, oder wenn auch entwickelt, ist es hier sich abhanden gekommen, hat sich momentan verhüllt vor der Gewalt dieser Regungen. Und es ist nicht stark genug zu betonen, dass hierbei, um ein neuerdings oft angeführtes Wort Spinoza's zu wiederholen, der Geist ganz denselben

mechanisch zwingenden Causalitätsverhältnissen unterworfen sei; — „perinde ac si de lineis, planis et corporibus quaestio esset"!

Also müssen auch wir die Gewalt eines unwillkürlichen Mechanismus für den Geist anerkennen? Ganz sicherlich und ganz aus denselben Gründen, welche die psychische Erfahrung uns aufdrängt, wie die bisherige Psychologie dies gethan. Dennoch wäre es völlig übereilt, darin eine Inconsequenz zu erblicken gegen unser allgemeines Princip, oder auch nur ein theilweises Zugeständniss, welches wir der entgegengesetzten Ansicht brächten.

Die nähere Erwägung überzeugt davon aufs Vollständigste. Die psychologische Begründung alles Bisherigen hat gerade gezeigt, dass dasjenige, was in seinen Erfolgen immerhin als Vorstellungsmechanismus wirken mag, seinem Ursprunge nach die durchgreifendste Bestätigung bietet von der Selbstthätigkeit des Geistes, welche sogar darin waltet. Auch diese unwillkürlich in uns ablaufenden, unser Urtheil und unser Handeln beherrschenden Vorstellungsreihen sind nach ihrer Quelle und Entstehung durchaus nichts dem Geiste von aussen Aufgedrungenes, Product eines fremden Einflusses, sondern erweisliches Resultat einer Selbstthat, in deren Wirkungen wir gerade das Eigenste, bis in den Mittelpunkt des Einzelwesens Zurückgreifende, ein individualisirendes Element entdecken müssen.

211. Denn aus allem Bisherigen erklärt sich zugleich noch eine andere Eigenthümlichkeit menschlichen Gedächtnisses: wir können sie sein durchaus individuelles Gepräge nennen. Die Kräfte und Formen, mit welchen der Geist seinen Gedächtnissinhalt sich erarbeitet, sind durchaus bei Allen dieselbigen, aber zu einem völlig verschiedenen Erfolge, an welchem eben die Individualität der Geister sich darlegt. Aus der eigenthümlichen äussern Stellung und Naturumgebung, wie aus den verschiedenen, durch individuelle Neigung, geistige Beschäftigung, Lage und

Beruf bleibend angeregten innern Vorstellungsreihen bildet sich dem Geiste allmählich ein fester Vorstellungskreis, ein mehr oder minder scharf begrenzter geistiger Horizont, der sich beständig zwar mit neuen Elementen bereichert, indem andere nothwendiger Verdunkelung entgegengehen, während im Ganzen doch der Charakter der Zusammengehörigkeit und innern Uebereinstimmung über die Gesammtheit der Vorstellungsreihen ausgebreitet bleibt, nicht wegen der äussern, objectiven Harmonie unter den angeeigneten Vorstellungen (eine solche findet vielmehr oft genug gar nicht statt), sondern weil sie insgesammt das gemeinsame Resultat eigenthümlicher Selbstthätigkeit des Geistes sind, der sie in seinen fortgesetzten Aneignungsprocessen seiner Individualität angepasst hat. Was diesem festen Vorstellungskreise widerstreitet (das Conträre und noch mehr das Contradictorische), geht diesem gar nicht ein; entweder wird es gleich ursprünglich nicht angeeignet, weil es in den bisherigen Vorstellungsreihen keinen Anknüpfungspunkt findet, oder wenn das Bewusstsein dieses Contrastes erwacht, wird es mit ausdrücklichem Proteste und Widerspruch aufgenommen und als ein Fremdes, Widriges aus uns herausgestellt.

Der Gesammtertrag aller dieser Erwerbungen, wie dieser Lücken, dieser positiven und negativen Erfolge, ist nun im „Gedächtnisse", eigentlicher: als Gedächtniss in uns niedergelegt. In diesem Sinne ist zu sagen, dass das Gedächtniss der ganze Mensch sei nach der Seite seiner „Intelligenz", indem der gesammte individuelle Aneignungs- und Erkenntnissprocess desselben darin umfasst ist.

212. Ein Entsprechendes wird sich von den bleibenden und wechselnden Gefühlszuständen des Geistes sagen lassen, deren Gesammtheit wir das „Gemüth" nennen; ingleichen von den bleibenden und vorübergehenden Richtungen des Willens, die wir in ihrer unreflectirten Unmittelbarkeit als „Naturell" bezeichnen. In allen dreien sehen wir gleicherweise ein individualisirendes Element

im Fortgange ihrer Entwickelung immer stärker sich hervorarbeiten, welches durchaus nicht lediglich der Widerschein des Aeussern und seiner Einwirkungen ist, sondern ein Mittleres äusserer Anregung und eigenthümlichen Aneignens bildet.

Wenn man daher den Geist nach den drei Grundfunctionen des Erkennens, Fühlens und Wollens als Einheit von „Gedächtniss", „Gemüth" und „Naturell" zu bezeichnen hätte: so ist doch auch hierbei davor zu warnen, diese Begriffe nicht als Gegensätze zu fassen, oder als feste, gesonderte Unterschiede im Geiste fixiren zu wollen, überhaupt hierbei nicht an die Dreitheilung eines bleibenden Nebeneinander zu denken. Vielmehr ist ihr Ineinandersein scharf zu betonen.

Denn die Stimmungen und Gefühle des „Gemüths", die Willensrichtungen, Neigungen und Abneigungen des „Naturells" sind auch im „Gedächtnisse" gegenwärtig, sofern sie zu deutlichem Bewusstsein erhoben, zu „Vorstellungen" geworden sind. So ist das Gedächtniss das Allumfassende, Allbewahrende, Allwiederherstellende; und wir dürfen wiederholen: der ganze Geist sei Gedächtniss, die Summe und Einheit aller Vorstellungsanlagen, welche er ins Bewusstsein erhoben hat.

Aber mit gleichem Rechte kann man eine solche Universalität auch dem „Gemüthe" beilegen und dem „Naturell". Der Geist ist ursprünglich „Triebwesen" mit durchaus entschiedenen Anlagen zu bestimmten Ergänzungen und wider andere. Hierin liegt die gemeinsame Quelle zu allen drei Grunderscheinungen am Geiste: zu Willenserregungen und den sie begleitenden Gefühlen, welche aber, sofern sie stark genug sind, um zu bewussten Vorstellungen und Vorstellungsunterschieden zu erwachsen, nunmehr ins „Gedächtniss" eintreten und dort als wiederherstellbare Anlagen zu Vorstellungen dem Wesen des Geistes einverleibt bleiben.

B. Die freibewusste Aneignung und Wiedererinnerung: das „Memoriren“ und die Gedächtnisskunst.

213. Der Gedächtnissinhalt — so hat sich gezeigt — wird vom Geiste nach zwei Grundverhältnissen associirt: theils nach dem der äussern Verknüpfung in Raum und Zeit (§. 207), theils nach dem der innern, durch unwillkürliche Denkacte geschehenden Verbindung (§. 208). Aber auch an dem erstern Verhältniss ergab sich die unwiderstehliche Neigung des Geistes, dem blos äusserlich (zufällig) Verknüpften eine innere Causalverbindung unterzulegen, d. h. das nicht innerlich Zusammenhangende und Bezogene dennoch irgendwie denkend zu beziehen. Die Kraft daher, welche verborgenerweise in allen Acten des Gedächtnisses wirkt, ist einzig das vorbewusst im Geiste waltende Denken.

Dass nun in Wahrheit dies also sich verhalte, kommt bestätigend alles Vorhergehende noch bestimmter an den Tag, wenn wir das Verfahren des Geistes während der bewussten Aneignung und Wiedererinnerung (im „Memoriren“) ins Auge fassen. Die „Kunst“ des Memorirens besteht lediglich darin, mit Bewusstsein und in freier Reflexion gerade Dasselbe zu thun, was der Geist bei unwillkürlicher Aneignung und in der Vorstellungsassociation schon unbewusst vollzogen hat. Wir lernen sie nicht wie eine von Aussen uns angebildete Fertigkeit mit fremdartig ersonnenen Kunstregeln, gerade so wenig, wie wir etwa durch die „Regeln der Logik“ das Denken erst zu erlernen hätten, sondern die Gedächtnisskunst und Gedächtnissübung, sollen sie Erfolg haben, ahmen nur mit Bewusstsein nach, was im Associiren unwillkürlich sich vollzog; und in dem Masse gelingt das „Memoriren“ besser und es lässt sich um so mehr in seinen Leistungen steigern, als wir jenen verborgen wirkenden logischen Gesetzen folgen und die Eigenthümlichkeit ihrer Leistung zum Bewusstsein erheben.

Es ergibt sich daraus eine dreifache Art, eigentlicher können wir sagen: Stufenfolge des Memorirens;

1) nach dem Verhältniss der äussern Verknüpfung, oder nach Gleichzeitigkeit und zeitlicher Succession;

2) nach dem Verhältniss des Aehnlichen und Contrastirenden;

3) nach dem Verhältniss eigentlich denkender, innerer Verknüpfung, wo die Kategorien des Denkens zu bewusster Wirkung gelangen.

Auf diese Stufenfolge scheint uns zurückgeführt werden zu müssen, was man bisher als „mechanisches", „ingeniöses", „judiciöses" Memoriren unterschied.

Kant war es, welcher mehr gelegentlich und rhapsodisch, als um mit der ihm eigenen Denkschärfe den (wichtigen) Gegenstand zu erschöpfen, jene drei Arten der Gedächtnissbildung aufstellte.*) Diese Unterscheidung ist, so viel uns bekannt, bisher die allgemein gebräuchliche und anerkannte geblieben. Sie bezeichnet wenigstens auf äusserlich charakteristische Weise den Unterschied, auf welchen es ankommt; aber sie erklärt ihn nicht nach seinem innern, allgemein psychologischen Grunde; und darum würdigt sie auch zu wenig den eigenthümlichen Werth, auf den jede derselben in ihren Grenzen Anspruch zu machen hat. Dies Alles ist hier noch nachzuholen.

214. 1) Das „mechanische" Memoriren verfährt nach dem Gesetze der blos äusserlichen Verknüpfung unter den Vorstellungen. Es benutzt das Verhältniss des Gleichzeitigen oder zeitlicher Succession: es ist ein Wiederholen derselben Laute (Worte) nacheinander, die dadurch allmählich dem Geiste in innere Beziehung treten sollen, weil er ihre Zeitfolge sich angeeignet hat. Es ist die äusserlichste

*) In seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", 1800. 2. Aufl., S. 93 fg.

und darum vergänglichste, zugleich unzuverlässigste (am meisten den Lücken und der Vergesslichkeit ausgesetzte) Gedächtnissübung, weil hier zwischen den einzelnen Vorstellungen durchaus keine innere Beziehung sich herstellen lässt; aber unentbehrlich in dem Gebiete, wo die Vorstellungen wirklich in einem blos zufälligen Zusammenhange unter sich stehen: ein eigentliches „Auswendiglernen“ und „Auswendigbehalten“ (eine treffende Bezeichnung unserer Sprache) unzusammenhängender Notizen, Vocabeln, Jahreszahlen, Regeln.

Schon an das zweite Verfahren „ingeniösen“ Memorirens (nach dem Verhältniss des Aehnlichen) grenzt es, wenn man zur Bewältigung solcher zusammenhangloser Aggregate der Nachhülfe des Rhythmus oder des Reimes sich bedient. Dadurch wird in das völlig Unverbundene der Lautfolge wenigstens die Einheit gleichartigen Tonfalles oder die Aehnlichkeit des Klanges hineingebracht, die innerlich fehlende Verbindung durch eine äusserlich angefügte Harmonie künstlich ersetzt: — die versus memoriales, die in Reime gebrachten Regeln und Aehnliches gehören hierher.

Derselbe Trieb ist es, welcher, „zur übersichtlichen Erleichterung für das Gedächtniss“, die Verhältnisse zeitlicher Succession auf feststehende Raumbilder überzutragen sucht: so die Geschichte in Landkartenform als „Strom der Zeit“ behandelt (Strass-Lesage); oder die Folge der Geschlechter und Verwandtschaften als „Stammbaum“ mit Zweigen und Blättern fixirt. Es ist dies die unwillkürliche List des Denkens, das Einheitliche dem Zerbröckelten, das Feste dem Fliessenden unterzulegen, indem das zeitlich Weitauseinandergeworfene und darum dem Ueberblick Sichverwirrende auf ein übersichtliches Raumschema zusammengerückt wird, welches den Vorzug fester Anschaubarkeit hat.

Das Wichtigste bei diesem Allen ist aber der von neuem daran sich bewährende Gesichtspunkt, dass der Geist,

eben weil er seinem tiefsten Wesen nach auf Einheit dringendes Denken ist, auch in seinen einfachsten und äusserlichsten Gedächtnissacten keinerlei unverbundenes Aggregat zu dulden vermag, sondern irgendwie organisirend — entweder rhythmisch oder reimweis oder in regelmässigen Raumschemen — es zu bewältigen trachtet.

215. Dasselbe tritt noch entschiedener und wirksamer hervor, wenn wir

2) das „ingeniöse" Verfahren des Gedächtnisses betrachten. Hierher gehören die Künste der eigentlichen Mnemonik („Mnemotechnik"), wie sie, um ihrer grossen praktischen Brauchbarkeit willen, von den Alten her bis auf die neuesten Zeiten höchst verschiedenartig, aber im Grunde nach demselben psychologischen Principe, ausgebildet worden ist; und selbst Denker erster Ordnung, ein Giordano Bruno und Leibnitz, schenkten ihr Aufmerksamkeit. Kant zwar leugnet jede Gedächtnisskunst als „allgemeine Lehre" und nennt ihre Kunstgriffe geradezu „ungereimt"; — aus dem allerdings zutreffenden Grunde, weil sie künstliche seien und eben damit, im Widerspruche zwischen Mittel und Absicht, das Gedächtniss nöthigen, um Etwas „leichter" zu fassen, sich mit noch weitern Nebenvorstellungen zu belasten. Doch Kant vergisst dabei den eigentlichen Zweck jener „Nebenvorstellungen"; sie sollen eben nur das verbinden helfen, was innerlich gar nicht zusammenhängt, sondern was blos äusserlich aufeinander bezogen werden kann, z. B. die Jahreszahl zu irgend einer historischen Begebenheit. Auch sind wir selbst keinesweges gemeint, die Universalität solcher Methode zu empfehlen oder den Leistungen jener Gedächtnissvirtuosen auch nur praktischen Werth zuzugestehen, welche sich einseitig in sie eingeübt haben und nun durch das Behalten ungeheuerer Zahlen- oder Wörterreihen uns in Erstaunen zu setzen suchen. Die innere Bedeutung jener Methode beruht für uns lediglich darauf, dass sie auf sehr ausgebildete und darum

unverkennbare Weise den Vernunftinstinct des Gedächtnisses zeigt, dem an sich Heterogenen, Vereinzelten ein künstliches, immer aber durch Denkacte hervorgebrachtes Band unterzulegen. Das allgemeine Princip dabei ist das Verhältniss des Aehnlichen oder (was ebenso verbindend und darum wirksam) das des Contrastirenden.

Die mnemonische Kunst beginnt von dem schon oben (§. 214) geschilderten Verfahren, das Heterogene und an sich weit auseinander Liegende auf feste Raumschemen zurückzuführen und in bestimmter Raumordnung verbunden sich zu denken: — die „Topologie" der Vorstellungen und die mnemonischen „Oerter". Dies ist die nächste, einfachste und zugleich auch die älteste Form der Mnemonik; die Alten bezeichnen schon den Simonides als Erfinder derselben.

Aber es verbindet sich sogleich damit der Trieb, dem an sich nur Formellen und Leeren jener räumlichen Nebeneinanderordnung ein anschauliches Bild beizugesellen. Durch irgend eine sinnbildliche Vergleichung (nach Aehnlichkeit oder Contrast) wird das an sich Heterogene verbunden. Entweder wird eine Reihe vergleichbarer Bilder nebeneinander gestellt, welche aber nicht sich, sondern Begriffe bedeuten und zwischen diesen die fehlende Verbindung herstellen sollen. Oder man kann auch zwischen unverbundene Begriffe vermittelnde Bilder dazwischen schieben, um Uebergänge für das Heterogene zu befestigen („mnemonische Brücken"). Dies ganze Verfahren ist an sich ein zulässiges, denn es entspricht der Natur und unwillkürlichen Verfahrungsweise im Associiren des Geistes. Aber in der Wahl und in der Häufung der Bilder liegt ein Zufälliges, Willkürliches, und damit die Möglichkeit, in Verkünstelung zu gerathen, und hier tritt Kant's Urtheil in seine Rechte ein. Das Einfachste und Compendiöseste der Vertauschung zwischen Bild und Begriff bleibt die glücklichste Wahl; und dies finden wir im mnemonischen Systeme Karl Otto's (Revent-

low's), welches den Buchstaben (Consonanten) eine gewisse bleibende Zahlenbedeutung gibt und daraus Worte bildet, deren Zahlenausdruk nunmehr leicht mit dem zu merkenden Hauptbegriffe in Verbindung gebracht werden kann.

(Nach diesem Systeme hat Hermann Kothe: „Lehrbuch der Mnemonik“ [2. Aufl., Hamburg 1852], die mnemonischen Regeln auf drei Principe zurückgeführt:

1) Princip der Beziehung des Aehnlichen oder des Fremdartigen aufeinander;

2) Princip der Vermittelung entlegener Vorstellungen durch erfundene Mittelvorstellungen: „mnemonische Brücken“;

3) Zurückführung von Zahlen auf Buchstaben [Consonanten], woraus Worte mit Zahlenbedeutung gebildet werden.

Man sieht, dass alle diese Künste sich über das „ingeniöse“ [sinnbildliche] Verfahren nirgends zum eigentlich rationalen, denkenden Verknüpfen der Vorstellungen erheben. So bleibt ihr Werth ein beschränkter, um das blos „mechanische“ Gedächtniss [§. 214] in dem Gebiete zu ersetzen, für welches keine andere Gedächtnisskunst vorhanden ist, bei der Verknüpfung blos zufälliger Notizen. Das ganze System beruht auf wahren, der Natur des Gedächtnisses entnommenen Grundlagen; aber in seiner weitern Ausbildung und nicht als nur gelegentliches Hülfsmittel angewendet, hat es wegen des Complicirten seiner Apparate und wegen der Mühsamkeit ihrer Einübung für das eigentliche Lehren und Lernen nur geringen praktischen Werth.)

216. Durch das Vorhergehende ist schon indirect ermittelt, dass allein

3) das verständige („judiciöse“), nach dem Verhältniss eigentlich denkender, innerer Vermittelung einhergehende Memoriren die wahrhafte, zugleich den Inhalt des Wahren festhaltende Form des Gedächtnisses sei.

Hier wird die Aneignung gleich ursprünglich durch

bewusstes Denken geleitet, und nur das also Durchgearbeitete, in Denkvermittelung und ihren bewussten Zusammenhang Aufgenommene wird vom Gedächtnisse festgehalten. Damit gelingt auch die Reproduction des also Angeeigneten leicht und sicher und das Angeeignete bleibt bewahrt; denn die einzelnen Theile der Vorstellungsreihe sind nunmehr organische Glieder eines begriffsmässigen Ganzen geworden, bei denen kein einzelner Theil herausfallen kann, ohne das Ganze zu zerstören, welches als orientirendes Grundbild („Allgemeinbegriff") alles Einzelne trägt. Das Denken selber, der „Verstand", hat die Rolle des „mechanischen" und „ingeniösen" Memorirens übernommen; er erzeugt das „logische Gedächtniss".

Alle Eintheilungen der Wissenschaften beruhen auf diesem Princip, auch der blos beschreibenden, welche einen grossen, aber innerlich gleichartigen Stoff ordnend zu bewältigen haben. Sie suchen denselben als Theile eines anschaulichen oder gedachten Ganzen, als Glieder einer logischen Ordnung, nach Gattung und Art, nach Familien, Sippen u. s. w. darzustellen. (Das künstlich geordnete Pflanzensystem Linné's und das „natürliche" Jussieu's, wiewol im Eintheilungsprincipe sehr verschieden, beruhen doch gleicherweise auf logischer Thätigkeit und fordern logische Auffassung des Gedächtnisses.)

Damit dies möglich sei, muss jedoch der Gedächtnissstoff einer so gedankenmässigen Verarbeitung angemessen sein. Er darf nicht mehr blos jenes Aggregat heterogener Notizen darbieten, wie es auf den vorigen Stufen (§. 214, 215) das mechanische und ingeniöse Memoriren zu bewältigen hat, sondern ihm muss schon ein objectiver Gedanke und eine innere, organische Gliederung zu Grunde liegen, welche Gliederung eben in der wissenschaftlichen Eintheilung wiederherzustellen und zur Anerkenntniss zu bringen, der eigentliche Triumph des Denkens und der Gedächtnisskunst wäre (wie man die „künstlichen", blos subjectiv

logischen Eintheilungen in Pflanzenkunde und Zoologie mit den „natürlichen“ Systemen zu vertauschen angefangen hat).

Aber auch dies ist kein anderes, von den vorigen Stufen abweichendes Gedächtniss, sondern nur die höhere, bewusstere Instanz desselben; es ist gleichfalls „Association“, aber nur des bewussten Denkens. Das Gedächtniss ist erst hier in seiner Vollendung gefasst: es ist verständiges Gedächtniss, denn es bewahrt nur das wahrhaft Wissens- und Behaltenswerthe. Diesen durch Denken erworbenen und erwahrten Gehalt desselben nennen wir Erfahrung (*ἐμπειρία* ganz in Aristoteles' Sinne, der bekanntlich die *μνήμη* zu ihr in das völlig gleiche Verhältniss setzte). Das höchste Princip einer allein dauerhaften Gedächtnisskunst heisst: sapere aude; und wenn Drobisch*) schon bemerkte, der bekannte Ausspruch: tantum scimus, quantum memoria tenemus, sei geradezu umzukehren und zu sagen: quantum scimus, tantum memoria tenemus: so setzen wir bestätigend hinzu, dass der gemeinsame Grund des „scire“ und des „memoria tenere“ das intelligere sei, dass es erschöpfender daher heissen könnte: tantum in memoria tenemus, quantum intelligimus.

217. Und so hat sich uns ergeben, wie Nichts falscher sei als die gewöhnliche Behauptung: dass ein Gegensatz bestehe zwischen (blosem) Gedächtniss und dem Verstande. Dies ist unwahr in jeder Rücksicht und in allen Instanzen; denn bis in die niedersten Functionen hinein hat das Gedächtniss sich uns erwiesen als unwillkürliche Denkthätigkeit. Auch in seinen unbeholfensten Associationen ist dem Tieferblickenden der Trieb erkennbar, das innere Band zu finden, durch welches auch die entlegensten Dinge irgendwie vereinigt sind im ewigen Gedankenkosmos. Es associirt nur und kann nur associiren unter dieser Voraus-

---

*) „Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode von M. W. Drobisch“ (Leipzig 1842), S. 93.

setzung. Es kann die Dinge ordnend verknüpfen und das Vertrauen haben, es zu vermögen, nur darum, weil es verborgenerweise („instinctiv“) die Zuversicht trägt, dass sie urverknüpft und urgeordnet sind von einem ewigen Geiste.

Dieser latente speculative, und wir können hinzusetzen, zugleich religiöse Drang deutet auf die Tiefe hin, aus welcher das Vermögen entspringt, dessen Wirkungen wir das „Gedächtniss“ nennen. Schon einmal sagten wir: Gedächtniss sei der ganze Geist, und zwar nicht blos als abstractes Triebwesen, sondern ausgestattet mit der ganzen Immanenz der apriorischen Formenwelt, die aber nicht blos als ruhende Formen, gleichsam unthätig, in ihm liegen, sondern die als wirksame Vermögen in ihm arbeiten, anfangs unbewusst und gleichsam noch unbeholfen, in jenem unwillkürlichen Associiren; dann stets mehr und mehr in Bewusstsein sich erhebend, um so den eigentlichen Erkenntnissprocess möglich zu machen.

Aber es ist nicht genug zu sagen, das Gedächtniss sei Bedingung aller Erkenntniss und Wissenschaft. Es ist hinzuzusetzen: es sei selbst schon potentielle Wissenschaft, weil in ihm alle Formen und Bedingungen derselben bereit liegen und unwillkürlich thätig sind, ohne welche die actuelle Wissenschaft gar nicht möglich wäre. Ferner: weil nur in sofern das Gedächtniss überhaupt es versuchen kann, den Erkenntnissstoff wissenschaftlich zu ordnen, als schon eine ursprüngliche (ewige) Gedankenordnung desselben dabei vorausgesetzt werden muss. *)

Es wird jedoch sich zeigen, dass diese im „Gedächt-

---

*) Dieser einzig erschöpfende, weil allein das Thatsächliche erklärende, Begriff des Gedächtnisses ist zuerst von Augustinus erkannt und aus langer Vergessenheit wieder hervorgezogen worden von Chr. Weisse in seiner gründlichen und lichtvollen Exposition desselben („Christliche Dogmatik“ 1856, I, 453 fg.).

niss" waltenden Kräfte des Geistes den angeeigneten Erkenntnissstoff nicht blos ordnend zu verarbeiten, sondern zugleich aus ihm Neues zu gestalten vermögen; dass mit dem Gedächtniss ursprünglich Eins und nur in der Richtung ihrer Wirksamkeit verschieden die Einbildungskraft („Phantasie") entsteht, zu deren Betrachtung wir nunmehr uns wenden.

Drittes Kapitel.

Das Umbilden und Neugestalten des Angeeigneten: (Ein-)Bildungskraft und Phantasie.

218. Wir müssen im Beginne dieses Abschnittes Dasselbe wiederholen, was bereits bei den frühern psychologischen Uebergängen erinnert wurde. Wie oben (§. 189) in Bezug auf „Fassungskraft" und „Gedächtniss" ein Ineinander beider sich ergab; wie ferner das „Gedächtniss" unmittelbar in der „Erinnerung" sich thätig erwies: so findet auch hier kein specifischer Gegensatz und kein Sprung statt zwischen „Erinnerung" und „Einbildungskraft"; sondern in beiden ist die Eine vorstellende (das Angeeignete ins Bewusstsein zurückrufende) Thätigkeit des Geistes, nur in verschiedenem Grade, wirksam. Auch die beiden letztern sind daher, wie schon vorläufig sich ergab (§. 179, 3), eng und unauflöslich untereinander verbunden, sowol dem Begriffe nach, als in der psychologischen Erfahrung.

1. Wir unterschieden bisher zwei Richtungen der Vorstellungsthätigkeit: die aneignende und festhaltende, „Fas-

sungskraft“ und „Gedächtniss“. Mittels ihrer verwandelt der Geist das Angeeignete in selbständig ihm angehörende „Anlagen“ des Bildens (§. 201); aber zugleich wird damit das im Bewusstsein Stehende allmählicher Verdunkelung entgegengeführt. Die zweite Richtung, die wiederherstellende und umbildende, „Erinnerung“ und „Einbildungskraft“, ruft umgekehrt das Verdunkelte von neuem ins Bewusstsein (§. 179, 3), indem auch die Einbildungskraft nur insofern eine andere Form der Erinnerung ist, als sie, wie sich zeigen wird, die „alten“ Vorstellungselemente lediglich zu neuen Combinationen erhebt. Ihre „Schöpfungskraft“ erscheint zunächst lediglich als ein Neuverknüpfen des Alten. Welche andere Seiten schöpferischen Vermögens die Einbildungskraft (als Phantasie) dennoch darbieten möge, wird sich zeigen.

2. Diesen engen Verband zwischen beiden zeigt nun auch die psychologische Erfahrung. Die schon erwähnte Thatsache einer unwillkürlichen „Untreue“ des Gedächtnisses ist bezeichnend und wichtig in dieser Hinsicht. Wir fassen den Vorgang näher ins Auge.

Wenn wir bei der Erinnerung an etwas Erlebtes (etwa bei einer Erzählung desselben) unwillkürlich, ja wider unsere Absicht thatsächliche Nebenzüge der Begebenheit verwischen oder ganz hinweglassen, und statt dessen die unwillkürlich entstandenen Lücken durch neu Hinzugedichtetes ausfüllen, so bezeugt dies nur, wie innig und unvermeidlich „Einbildungskraft“ und „Gedächtniss“ ineinander wirken. Dies unfreiwillige Erdichten findet aber im natürlichen, nicht durch Reflexion bewachten Zustande unsers Bewusstseins immer statt, wie Kinder, Weiber, leidenschaftlich erregte Menschen täglich uns beweisen. Stärke der Reflexion, d. h. Aufmerksamkeit auf diese unwillkürlich in der „Erinnerung“ sich mitentwickelnden Vorstellungsassociationen ist nöthig, um vor solchen unfreiwilligen Unwahrheiten bewahrt zu bleiben.

Dies Alles führt aber nur den factischen Beweis unsers Satzes: dass es kein „Gedächtniss" und „Einbildungskraft" gibt, abgesondert nebeneinander oder jedes für sich wirkend, sondern dass der Eine (vorstellende) Geist, indem er jene eingelebten „Vorstellungsanlagen" (§. 201) wieder ins Bewusstsein zurückruft, eben damit nicht blos sie erinnert, sondern auch (in kleinerm oder grösserm Masse) sie anders verknüpft und umbildet.

Ferner folgt daraus: Auch die freientworfenen Vorstellungen der „Einbildungskraft" sind blose Umbildungen des (durch „Wahrnehmung" und „Gedächtniss") Angeeigneten, ein Trennen und Verbinden, Auflösen und Mischen, Vergrössern oder Verkleinern, Steigern oder Verringern des im Geiste aufbewahrten Gemäldes der Wirklichkeit. Und auch hier ergibt sich das ruhende Besitzthum der Vorstellungen im Geiste, das „Gedächtniss" (jenes „System" von Vorstellungsanlagen, §. 201) als die nothwendige Grundlage für die Thätigkeit der Einbildungskraft.

219. Mit diesem (vorläufigen) Begriffe der Einbildungskraft ist aber das bildende Vermögen des Geistes noch keinesweges erschöpft oder auch nur nach seiner innersten Quelle erkannt. Letztere vielmehr müssen wir in dem apriorischen Vermögen suchen, welches die Anthropologie im Allgemeinen als „Phantasie" bezeichnete aus Gründen, welche sich hier von neuen Seiten rechtfertigen dürften. Die „Einbildungskraft", wie sie in den eben geschilderten Formen auftritt (§. 218), ist nur die sichtbarste, der gewöhnlichen Erfahrung geläufigste, keinesweges aber die einzige oder auch nur bedeutungsvollste Wirkung jenes stets im Innersten des Geistes, an verborgenster Stätte, arbeitenden Vermögens. Hierüber ist an die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung zu erinnern.

Die Phantasie — so zeigten wir früher in allgemeinerem

Zusammenhange (§. 18) — ist schon „Vernunft" und der ganze apriorische Vernunftgehalt ist in ihr gegenwärtig; aber nicht in ruhender (theoretischer) Weise, sondern wirksam geworden als darstellender, bildentwerfender Trieb. Daraus folgt sogleich ein doppelter Unterschied derselben von dem, was man in eigentlicher oder engerer Bedeutung („theoretische") Vernunft nennt.

Zuvörderst ist die Phantasie gerade darum die individualisirte, das Eigenthümliche, Unterschiedliche der Geister zum Ausdruck bringende, nicht die blos allgemeine Vernunft, weil sie aus dem individuellen Mittelpunkte des Geistwesens, dem „Triebe" entspringt. (Es ist einer der treffendsten und weitreichendsten Aussprüche Schleiermacher's, dass er die Phantasie als „individuelle Vernunft" des Menschen bezeichnete.) Aus gleichem Grunde sodann lässt ihre Vernunftthätigkeit nie völlig in Bewusstsein sich auflösen oder mit Reflexion durchdringen, wie in den Acten theoretischen Denkens, sondern auch zur Höhe künstlerischer Besonnenheit erhoben, behält sie einen unvertilgbaren Rest des Unwillkürlichen, Eingeberischen, eben weil das innerste oder erste (früheste) Objective des Geistes, als Producirendes des Bewusstseins, nicht zugleich in seinem Producte aufgehen kann. Die Phantasiebilder, eben als solche, entstehen unabsichtlich — „man weiss nicht wie" —, und nicht, wie man sie will — „unwillkürlich, ja wider Willen" —, weil ihre Ursache gerade in dem liegt, was auch der letzte Grund für alles Bewusstsein und allen reflectirten Willen ist und was beide überhaupt erst möglich macht, im „Triebe" (§. 18).

220. Damit ergibt sich zugleich, dass die Phantasie das Umfassendste, Vielwirkendste im Geiste sein müsse, eben dadurch dass sie das Individuelle desselben zum steten Ausdrucke bringt. Von der einen Seite reicht sie tief in die bewusstlosen Anfänge des Seelendaseins hinein. In der gesammten Leibgestaltung, wie im unwillkürlich sinnbildenden

Einprägen der wechselnden Seelenstimmungen in den Leibesausdruck, begleitet sie ununterbrochen das bewusste Leben des Geistes und gibt ihm gerade den individuellen Abdruck in der „Vollgeberde" des Leibes. Dass dies Alles jedoch aufs Eigentlichste schon Phantasiethätigkeit sei, zwar von durchaus bewusstloser, aber unwillkürlich künstlerischer Art, hat die „Anthropologie" bewiesen, indem sie mittels genauer Induction den stetigen Uebergang aufzeigt von der untersten geometrisirenden Formthätigkeit, mit der die Seele das Raumschema ihres Leibes entwirft und innerhalb desselben abermals die Zeichensprache ihrer Stimmungen und Affecte diesem Leibe einprägt, bis hinauf zu den bewussten Gestalten des eigentlich plastischen Künstlers, welcher doch nichts Anderes leistet, als dass er, mit sinnender Reflexion auf jenes in ihm waltende Urvermögen, nur zu bewusstem Ausdruck bringt, was die bewusstlos bildende Phantasie dort absichtlos und mit instinctiver Sicherheit vollzieht. *)

Daraus folgt zunächst, dass die „Einbildungskraft", wie sie in der bewussten Region auftritt und wie wir sie oben bezeichnet haben (§. 218), vollständig nur erklärbar sei, wenn wir sie in Zusammenhang bringen mit jenem objectiven Bildvermögen des Geistes, welches vorbewusst am Energievollsten und Sichersten thätig ist, aber auch da, wo es ins Bewusstsein tritt, kein Anderes oder specifisch Neues vollbringt. Sondern der Geist beleuchtet dann mit Bewusstsein und beherrscht mit Besinnung nur dieselben Acte, welche er vorbewusst oder auch unwillkürlich zu vollbringen gewohnt war. Wir haben daher das Recht, den Erklärungsgrund der bewussten Phänomene, die hier auftreten, nicht in ihrem Bewusstwerden, sondern in ihrem vorbewussten Ursprunge zu suchen und auch hier die bewusste (sichtbar werdende) Seite des Geistes zum Zeugen zu machen von

*) „Anthropologie", 2. Aufl., §. 197—199, 208. Vgl. „Zur Seelenfrage", S. 136—139.

der Tiefe und dem Reichthum seines vorbewussten Wesens. Was dies bedeute, wird gerade bei dieser Untersuchung sich als besonders wichtig erweisen.

221. Die „Einbildungskraft“ daher, so wie wir sie bisher kennen gelernt haben, ist nur eine der Wirkungs- und Ausdrucksweisen jenes objectiven Bildvermögens, der „Phantasie“; und auch in die bewusste Region der letztern, der Phantasie, tritt noch ein Mehreres ein, als was bloser „Einbildungskraft“ (in oben bezeichnetem Sinne) beigelegt zu werden vermöchte.

Um jedoch dies „Mehr“ deutlich und unzweifelhaft zu unterscheiden von demjenigen, was lediglich als Wirkung der Einbildungskraft bezeichnet werden darf, wird es nöthig, den specifischen Charakter der letztern, namentlich in ihrem Verhältnisse zum „Gedächtniss“, noch genauer ins Auge zu fassen, um zu erkennen, wo ihr Gebiet und ihre Wirksamkeit zu Ende sei.

Dass die Einbildungskraft dem Gedächtnisse gegenüber das stärkere, entwickeltere Vermögen sei, geht aus der schon erwähnten bedeutsamen Thatsache hervor (§. 218): dass sie unwillkürlich bei der Erinnerung mitwirkt, in diese eingreift und ihren Inhalt durch ihre Vorstellungsassociationen alterirt.

Dennoch sind Gedächtniss und Einbildungskraft insofern verwandt und stehen auf derselben Höhe der Bewusstseinsentwickelung, als der vorwaltende Inhalt und Charakter beider lediglich empirischer Natur bleibt. Er beschränkt sich auf dasjenige, was vom Empfindungsinhalte durch den Geist angeeignet und bewahrt worden ist; nichts eigentlich Schöpferisches, keine Steigerung („Idealisirung“) jenes Gehaltes ist darin anzutreffen. Dies drückt den Erzeugnissen der blosen Einbildungskraft (in der Vorstellungsassociation des Wachens, in den Bildern des gewöhnlichen Traumes und Allem, was daran sich reiht) den

Charakter der Zufälligkeit und innern Bedeutungslosigkeit auf, der jeden besonnenen Forscher vor einer falschen Ueberschätzung solcher Erscheinungen bewahren wird.

Damit ist aber durchaus noch nicht erschöpft, was jenes Bildvermögen überhaupt zu vollbringen vermag. Und es ist kein geringer Uebelstand bisheriger Psychologie — so sagten wir schon einmal *) — jenes schöpferisch gestaltende Vermögen in uns mit bloser Einbildungskraft auf eine Stufe zu stellen, sodass der wahrhaft apriorische, tief in den Ursprung unsers geistigen Wesens zurückreichende Charakter desselben durchaus übersehen worden ist: eine Unterlassung, durch welche auch der Aesthetik bisher der gründliche psychologische Unterbau entzogen bleiben musste.

222. Zufolge der allgemeinen Immanenz der „Vernunft" in unserm Geiste liegen den Processen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, wie im Vorigen sich ergab, Denkgesetze zu Grunde: beides ist ein irgendwie schon denkendes Verarbeiten, ein Rationalisiren des Empfindungsinhaltes und insofern bereits eine theoretische Steigerung jener an sich rohen Stofflichkeit. Mehr aber ist beides auch nicht.

Was wir dagegen in der „Phantasie", schon nach ihren vorbewussten Wirkungen wie in ihren bewussten Erzeugnissen entdecken, ist allerdings ein charakteristisch Anderes und Mehreres, und es wird wohlgethan sein, dies zugleich Gemeinsame und Neue sofort ins Auge zu fassen.

1. Wir können ganz im Allgemeinen drei Stufen eigentlicher Phantasiethätigkeit unterscheiden: die völlig vorbewusste der Leibgestaltung und der unwillkürlich dem Leibe eingebildeten Mimik; sodann die ebenso unwillkürliche, aber bereits ins Bewusstsein übertretende traumbildende Thätigkeit („Traum" hier in weitester Bedeutung

---

*) Zur Seelenfrage, S. 137.

gefasst); endlich die völlig bewusste, von Besonnenheit geleitete Gestaltenbildung ästhetischer Kunstproduction. Warum wir alle drei als die stetig ineinander überführenden Stufen einer und derselben Thätigkeit bezeichnen und so nur als die verschiedenen Grade eines und desselben Vermögens anerkennen, davon hat die „Anthropologie" schon einen Theil der Begründung übernommen, theils wird die nachfolgende Erörterung das Unabweisbare dieser Auffassung von neuen Seiten zeigen.

2. Alle drei Functionen haben die vollständigste Analogie miteinander, welche sich selbst in ihren Producten noch deutlich erkennen lässt. Es findet zuvörderst bei allen ein objectivirendes Gestaltenentwerfen statt in den beiden Formen der Anschaulichkeit, Raum und Zeit, also in Raum- und in Tonbildern: — anschauende Phantasiethätigkeit.

3. Aber das also entworfene anschauliche Bild hat sodann zugleich eine symbolische Bedeutung. Es ist nicht blos Bild, sondern sinnreiches Bild, es ist zugleich Zeichen eines Andern, treffend und gemeinverständlich darin Ausgedrückten. Dies erkennt Jeder sogleich an in den mimischen Veränderungen des Leibes; sie sind das Bild eines Andern, gewisser Stimmungen und Affecte, beruhen daher auf einer gemeingültigen, allen empfindenden Wesen verständlichen Zeichensprache. Dies erkennt man ebenso in dem eigentlichen Kunstwerke, welches nicht blos anschauliches Raum- oder Tonbild, sondern zugleich Symbol sein muss irgend eines in ihm dargestellten Allgemeinen und Gemeingültigen, um „Kunstwerk" zu sein und „ästhetische" Wirkung üben zu können. Dies wird also auch in dem Mittlern zwischen beiden, im Traume, auf irgend eine Art sich bestätigen. (Alle [eigentlichen] Träume — sprechen wir dies nur unbedenklich aus, das Folgende dürfte es bestätigen — werden irgend

Etwas symbolisiren.) Wir nennen dies Alles die symbolisirende Phantasiethätigkeit.

223. Wie man aus dem Vorigen ersieht, findet ein deutlicher und charakteristischer Unterschied statt zwischen den Erzeugnissen anschauender und symbolisirender Phantasiethätigkeit und den Producten bloser Vorstellungsassociation und Einbildungskraft. Da wir im Begriffe sind, mit ihnen allen der Reihe nach uns genauer zu beschäftigen, so ist es von höchster Bedeutung, diesen bisher meist übersehenen Unterschied wenigstens in den Hauptzügen festzustellen.

1. Den letztern fehlt gerade, was allen Phantasiegebilden auf allen Stufen schlechthin gemeinsam ist, die lebendige Anschaulichkeit und objectivirende Vergegenwärtigung ihres Inhalts, mit der sie ein Wirkliches entweder darstellen (wie in der Leibgeberde oder im eigentlichen Kunstwerk) oder es dem Geiste wenigstens vorspiegeln (wie im Traume oder in der Vision). Die Phantasieerzeugnisse sind Bilder mit dem Scheine der Objectivität. Jene Wirkungen der Erinnerung und der Vorstellungsassociation sind dagegen zwar mehr oder minder lebhafte, aber durchaus unanschauliche „Vorstellungen" unsers Innern, aus welchem sie wie die verblassten Schatten eines Vergangenen wieder auftauchen, entweder in den alten Verknüpfungen (Erinnerung), oder in veränderten und neuen Combinationen der alten Vorstellungselemente (Vorstellungsassociation und Einbildungskraft).

2. Und in dieser Unanschaulichkeit und Unlebendigkeit tragen sie nur den Charakter ihres psychischen Ursprungs. Sie sind Reste, Nachwirkungen vergangener psychischer Processe, eben jener aneignenden Thätigkeit des Geistes, deren Gesammtergebniss im „Gedächtniss" niedergelegt ist (§. 201—202). Sie verharren zwar unaustilgbar im Geiste (§. 193), können sich stets wieder erneuern und mannichfach combiniren, aber in der schattenhaften Form bloser

„Vorstellung", solange sie unergriffen bleiben von neuer, umgestaltender Thätigkeit.

Wie und mit welchen Wirkungen die letztere eintreten kann, werden wir zeigen; es ist dies eben die Wirksamkeit eigentlicher Phantasie. Denn für diese, für die Phantasie, kann jener angeeignete Vorstellungsinhalt abermals zum blos Stofflichen, zum werkzeuglichen Mittel werden, welchen sie selbständig verarbeitet und zu neuen, eigenthümlichen Gebilden fortgestaltet.

3. Auf welche Weise und in welchen Grenzen dies phantasiemässige Neubilden stattfindet, wird sich im Folgenden ergeben. Nur dies zeigt sich schon unmittelbar: durch jene Umschmelzung des Vorstellungsinhalts im neubelebenden, gleichsam verjüngenden Spiegel der Phantasie wird ihm auch der Charakter anschaulicher Bildlichkeit verliehen, welchen er, vor der ersten Aneignung, im Anschauungsacte der Wahrnehmung besass (§. 172). Die Phantasiebilder sind gleichfalls Anschauungen, nur freientworfene in zweiter, höherer Potenz. Und dies kann nicht Wunder nehmen; denn jener primitive Anschauungsact, jenes Realsetzen des Empfundenen in Raum und in Zeit (§. 173) ist gleichfalls das Werk einer Selbstthätigkeit des Geistes, welche im Objectiviren der Phantasie nur auf intensivere Weise sich erneuert. Es ist eine Kette von sich steigernden Wirkungen, welche durch alle jene Vorgänge hindurchläuft.

4. Aber darum ist umgekehrt auch die „Einbildungskraft", in dem von uns bezeichneten beschränkten Sinne, der Phantasie nicht entfremdet oder entgegengesetzt; und es ist auch hier, wie bei all den andern schon aufgewiesenen psychischen Unterschieden vor der Auffassung zu warnen, als wolle ein Gegensatz, eine unüberschreitbare Grenze zwischen beiden gezogen werden. Als „Einbildungskraft" ist die Phantasie nur nach ihrer formellen Seite thätig; sie ist bloses, gleichgültiges Bildentwerfen, ohne in ihre Gebilde

einen symbolischen Werth und Sinn zu legen. Umgekehrt kann die (blose) Einbildungskraft vorübergehend sich zur Höhe der Phantasiethätigkeit erheben, indem es ihr gelingt, unversehens in sinnreichen und bedeutungsvollen Gebilden sich darzustellen. Das grosse stets uns gegenwärtige Beispiel vom beständigen Uebergehen des Einen ins Andere ist der Traum, in welchem das Niederste, Zufälligste und Bedeutungsloseste der Vorstellungsassociation und willkürlich spielender Einbildungskraft sich begegnet mit tiefsinnvollen Bildern eines gesteigerten Phantasielebens (wovon im Nachfolgenden).

Aus demselben Grunde tragen auch jene Bilder der Vorstellungsassociation und der Einbildungskraft durchaus das Gepräge des Individuellen, Nichtallgemeinen. Sie haben durchaus keinen symbolischen Charakter; sie bedeuten nur, was sie sind, nämlich die nach dem Mechanismus des Vorstellens im Bewusstsein wieder auftauchenden Reste angeeigneter Vorstellungen. Jedes eigentliche Phantasiegebilde dagegen ist von irgendwie symbolischem Charakter (§. 222, 3); es ist nicht blos anschauliches Bild, sondern es bezeichnet und bedeutet zugleich durch diese Bezeichnung ein Anderes.

Dies wird noch deutlicher erhellen, wenn wir die verschiedenen Bezeichnungsarten und Bezeichnungssysteme der Phantasie näher kennen lernen.

224. In der oben (§. 222) angedeuteten dreifachen Stufenfolge der Phantasiethätigkeit entsprechen sich nämlich genau und bis ins Einzelne hin die beiden schon angegebenen Seiten dieser Thätigkeit: das Entwerfen eines objectiv anschaulichen Bildes und zugleich das Abbilden, Bezeichnen eines Andern darin.

1. So auf der ersten Stufe: die Leibesform entspricht durchaus der bleibenden, wie der wechselnden Eigenthümlichkeit der Seele. Im äussern Leibesbau und in seinen Organen wird das System ihrer Triebe und In-

stincte in festen, bleibenden Raumformen dargestellt; das Wechselnde ihrer Stimmungen und Affecte wird durch leibliche Veränderungen ausgedrückt, welche wir darum mimische nennen. Die Leibesgestalt ist nichts für sich, sie bedeutet ein Anderes: sie ist das alle ihre Veränderungen getreu abspiegelnde Symbol der Seele.

Dies „Bezeichnungssystem“ ferner durchläuft eine doppelte Reihe von Bildern in den beiden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit; die Zeichensprache der Seele ist gleich bezeichnender Art, ob sie mimischer Zeichen sich bedient, oder ob sie in Tonbildern ihr Inneres symbolisirt. Die Tonsprache kann nämlich von hier aus nur betrachtet werden als eine bis ins Einzelne ausgebildete symbolisirende Tonmimik (das in Tonbildern sich darstellende Bezeichnungssystem) der Seelenthätigkeit. Und hier, in der Möglichkeit eines solchen doppelten Bezeichnungssystemes, liegt der erste, embryonische Keimpunkt einer doppelten Reihe von Künsten, der plastischen und der tonbildenden, welche beide in diesem Zusammenhange der Betrachtung nur als mimische Zeichen gesteigerter Seelenthätigkeit aufzufassen sind.

2. Im „Traume“, von den sporadischen und flüchtigen Anfängen an, welche man Hallucinationen oder Phantasmen einzelner Sinne nennt, bis herauf zu den vollständigen Bildern eigentlichen Traumes und förmlicher Vision tritt, wie es wenigstens zunächst scheinen könnte, das objectivirende Bildentwerfen überwiegend hervor, die symbolisirende Function relativ zurück. Wir werden darüber im Folgenden, an der Hand der Erfahrung, weiter verhandeln.

Zunächst jedoch ist unzweifelhaft, dass die Träume, selbst die ärmsten und flüchtigsten, eben weil sie Anschaulichkeit und Eindringlichkeit besitzen, specifisch höher stehen, als die verschwommenen, unbestimmt ineinander fliessenden Gedächtnissbilder und Vorstellungsassociationen, mit welchen die Psychologie gemeinhin den Traum auf Eine

Linie stellt. Der Traum kann nicht Product bloser „Einbildungskraft“ sein, schon darum nicht, weil in dem Träumenden die Einbildungskraft, ganz ebenso wie sein sonstiges Fühlen und Denken, noch in freier Wirksamkeit sich befindet, indem sie gerade während des Traumes und über die Traumbilder selbst in allerlei Vorstellungsassociationen sich ergeht. Daraus ergibt sich schon mit einfacher logischer Nothwendigkeit, dass der Traum nur Product eines weit mächtigern, zugleich seinem psychischen Ursprunge nach tiefer im objectiven Wesen des Geistes liegenden Vermögens sein könne, und zwar desselbigen, welches wir im Innersten unserer Organisation, vor allem Bewusstsein, schon wirksam finden.

3. Was endlich die ästhetische Kunstproduction betrifft, so bedarf es nicht mehr, diese den Wirkungen eigentlicher Phantasiethätigkeit, nicht bloser „Einbildungskraft“, zuzuschreiben. Dies hat die neuere Wissenschaft so allgemein anerkannt, dass sie vielmehr geneigt ist, nur in der ästhetischen Production dasjenige zu sehen, was man einzig und ausschliesslich „Phantasie“ zu nennen befugt sei.

Dieser Behauptung gegenüber haben wir umgekehrt im Folgenden zu zeigen, dass die Phantasie auch künstlerisch gar nicht zu schaffen vermöchte, wenn sie nicht auf jenem bewusstlosen Schaffen ruhte, welches bis in die ursprünglichste Leibgestaltung zurückgreift; dass sie somit in allen ihren bewussten Kunstproductionen nichts Anderes sei, als nur dieselbe, zum Bewusstsein erhobene, zugleich aber mit Idealgehalt geschwängerte Phantasiethätigkeit, welche lange vorher in Leibgestaltung und Mimik, ebenso im Traume, unaufhörlich und unwillkürlich schon wirksam war. Weder das objectivirende Bildvermögen, noch die symbolisirende Kraft erhält die Phantasie erst im ästhetischen Vollbringen als ein Neues und Eigenthümliches, sondern was sie einzig auszeichnet und zur künstlerischen erhebt,

ist dasjenige, **was** symbolisirt werden soll, der Idealgehalt.

Jeder von uns ist daher mit Wort und Leibesgeberde geborener und unwillkürlicher Künstler; ja durch die Leidenschaft erregt oft in prägnantester und glücklichster Weise. (Schon Goethe hat gesagt, dem wir nicht nur als Künstler sondern auch durch seine theoretischen Reflexionen über das, was im Künstler vorgeht, die tiefsten Aufschlüsse verdanken; — schon er hat gesagt, dass der unwillkürliche Ausdruck jeder energischen Leidenschaft etwas Poetisches an sich trage!) Was den eigentlichen Künstler von jenem unterscheidet, ist nichts qualitativ Neues, sondern nur die grössere Intensität derselben Gaben, welche auch jenem eignen. Dies Alles dürfte im Verlaufe der folgenden Untersuchung sich bestätigen und weiter aufhellen.

225. Endlich ist in Betreff des möglichen Inhalts, den die Phantasiethätigkeit gestalten könne, noch das Weitere zu bedenken, dessen Beachtung von den reichsten und allerwichtigsten Folgen werden dürfte.

Der Geist führt, wie wir wissen, ein vorbewusstes und in dieser vorbewussten Region sogar sehr intensives Leben. Vorausgesetzt nun, dass nicht blos durch Vermittelung des leiblichen Organismus und der Sinne, d. h. auf dem Wege des empirischen Bewusstseins und des darauf gegründeten Erkenntnissprocesses, sondern hinter oder vor jenem ganzen Apparate, d. h. innerhalb der vorbewussten Region, der Geist Einwirkungen und Anregungen empfangen könnte — (eine Möglichkeit, die vielfach als Gewissheit behauptet worden, indem man dies Verhältniss in Bezug auf bewusstlose Potenzen „magischen Rapport", in Bezug auf geistige Verbindungen „Einsprache" oder „Eingebung" genannt hat) —: so können diese Anregungen, sofern sie nicht überhaupt unter der bewussten Region liegen bleiben, sondern ins Bewusstsein treten, nur durch Vermittelung und in den Formen der Phantasie zum Bewusstsein ge-

langen. Wir hätten daher von ihrem eigentlichen Gehalte alles Dasjenige in Abzug zu bringen, mit welchem ihn die symbolisirende Thätigkeit der Phantasie umhüllt hat, gerade ebenso und nach der völlig gleichen Analogie, wie am Inhalte des Sinnenbewusstseins dasjenige in Abzug zu bringen ist, was zugeständlich der subjectiven Thätigkeit des Empfindungsprocesses angehört. Und gerade ebenso, wie wir im letztern Falle durch diese kritische Abscheidung das gesicherte Ergebniss eines dem Sinnenbewusstsein zu Grunde liegenden an sich unsinnlichen Realen gewinnen, möchte auch in jener Beziehung eine analoge Ausbeute gewonnen werden, die Möglichkeit nämlich eines nicht sinnlich vermittelten Verkehrs unter den Geistern, gegen welche Möglichkeit sich die bisherige Psychologie, nach ihren Prämissen allerdings ganz consequent, hartnäckig aufgelehnt hat. Von jetzt an könnte sie es nur inconsequenterweise thun. Denn die Phantasie ist zwar (nur) symbolisirende Thätigkeit; aber was sie zu solcher eigenthümlichen Zeichensprache erweckt, das erweist sich eben darum als ein höchst Reales und Wirksames, **weil** es die Macht besitzt, die Phantasie dergestalt zu eigenthümlichem Bilden anzuregen. Und es wird sich zeigen, dass wir Ursache haben, dasselbe Verhältniss, welches in eigentlicher Kunstproduction zwischen dem Inhalte und seiner Phantasieform uns vor Augen liegt, auch noch in ganz andern Beziehungen und bisher räthselhaft gebliebenen Phantasiegebilden anzuerkennen. Doch hat darüber, wie sich versteht, nur die wohlgeprüfte Erfahrung zu entscheiden.

Es wird indess kaum geleugnet werden können, dass damit ein neuer Gesichtspunkt psychologisch wissenschaftlicher Behandlung für jene vielgedeuteten Erscheinungen gefunden sei, welchen gegenüber die bisherige Psychologie wol zugeständlich in äusserster Verlegenheit sich befunden hat. Das Bequemste und am wenigsten Compromittirende,

das Ableugnen oder Ignoriren derselben, wollte nicht mehr stichhalten; ihre Anerkennung und die bisher versuchten Erklärungen aber — sich theilend einerseits in eine unkritische Ueberschätzung und fast abergläubisch zu nennende realistische Auffassung derselben, andererseits in ein Anknüpfen an ganz ungenügende Analogien —, beides konnte nur beweisen, dass für dies ganze Untersuchungsgebiet die rechte Grundlage noch nicht gefunden sei.

226. Dennoch sind wir weit entfernt, die eigenthümlichen Schwierigkeiten zu verkennen, welche gerade die Feststellung des Thatsächlichen bei jenen so vielfach verdächtigten Phänomenen für die psychologische Beobachtung darbietet. Sie lassen sich sämmtlich auf den doppelten Umstand zurückführen: dass auch sie, gleich allen andern psychischen Thatsachen, auf der Quelle und dem Zeugnisse innerer Erfahrung beruhen, während uns doch hier die nöthige Controle gebricht, sie an der uns Allen gemeinsamen Selbstbeobachtung prüfen zu können, indem jene Phänomene nur seltene und flüchtig auftretende sind. Ebenso ist das Subject, in dem sie sich ereignen, während dessen selbst so sehr an dies Ereigniss gebunden und reflexionslos demselben preisgegeben, dass es jedenfalls als ein schlechter Selbstbeobachter und Prüfer angesprochen werden muss. Der „Seher“ ist weit eigentlicher selbst nur psychologisches Phänomen und Object fremder Beobachtung, als dass man ihn zum Zeugen dafür aufrufen könnte.

Ganz dasselbe gilt aber vom gewöhnlichen Traumzustande. Auch der Träumende kann aus oft unvollständiger Erinnerung erst nachher berichten, was mit ihm während jenes Zustandes vorgegangen, ihn selbst aber weder in seiner Entstehung belauschen, noch in seinen Erfolgen erklären; und dennoch nimmt niemand Anstand, die Träume unter das psychologische Material zu rechnen, welches sich sicher verwerthen lasse. Warum soll nicht das Gleiche gelten von den „ekstatischen“ Zuständen, welche in deutlicher

Analogie damit stehen, ja sich nur als Träume von eigenthümlicher und intensiver Beschaffenheit zeigen werden?

So bleibt nur das eine Bedenken, dass jene Phänomene höchst „seltene" sind und sehr „vereinzelte". Doch ist auch dieser vermeintlich unumstössliche Satz vielmehr dahin zu beschränken, dass sie selten bekannt werden, während sie weit häufiger sich ereignen, als man meint, noch seltener aber einem vernünftigen Beobachter sich darbieten. Denn einem solchen, wenn er dies ganze höchst reiche Erfahrungsgebiet in seinem äusserlich verschiedenen, innerlich aber verwandten Erscheinungen mit Sicherheit überblickt, kann sich gar nicht verbergen, wie ungemein häufig in ersten Spuren und unreifen Ansätzen jenes seherische Vermögen in uns sich regt, in den allermeisten Fällen aber gehemmt und verlöscht wird aus Gründen, die eben im psychischen Antagonismus liegen, in welchem es sich mit dem Sinnenleben und dem aus dieser Quelle entspringenden Bewusstsein befindet.

Unablässig wird der Geist aus seinem Innern und jener unwillkürlich bildenden Phantasiethätigkeit herausgezogen, ins Sinnenbewusstsein geweckt durch sinnliche Empfindung und Gefühl, und durch den damit erregten, auf die Aussenwelt sich richtenden Trieb. Die Energie dieser ununterbrochenen Bewusstseinserregungen lässt nun, während des gewöhnlichen Wachens, jene vorbewussten, aber ins Bewusstsein strebenden Phantasiegebilde in Dunkelheit verharren. Aber es bedarf nur der Suspension, sogar nur der Beschränkung der sinnlichen Einwirkungen (jene Suspension geschieht im Starrkrampf und in analogen Leibeszuständen, dies im gewöhnlichen Schlafe): um sogleich die ganze Macht der Phantasiethätigkeit nicht erst hervorzubringen — sie ist vielmehr schon vorhanden und wirkt, aber in der vorbewussten Region —, sondern um sie unaufhaltsam ins Bewusstsein treten zu lassen und dabei Alles zum

Vorschein zu bringen, was der Möglichkeit nach in diesen vorbewussten Abgründen verborgen ist.

Und deshalb eben durften wir behaupten, dass jenes seherische Phantasievermögen ein durchaus universales, gleichmässig in uns Allen nur in verschiedenem Masse wirksames sei; und dass man, um den Menschengeist in seinem gesammten Vermögen zu umfassen, nicht nur die eine, nach dem Sinnenleben hin gerichtete Seite seines Bewusstseins, sondern zugleich auch die andere, davon abgekehrte Hälfte seiner Thätigkeit zu erforschen habe.

Dass diese zweite Reihe psychischer Phänomene, da sie nicht der Controle regelmässiger Selbstbeobachtung unterworfen werden kann, einem eigenthümlichen methodischen Verfahren unterliege, um in gesichertem Thatbestande festgestellt zu werden, haben wir selber ausdrücklich anerkannt und dafür das Schlussverfahren „analogischer Reihen" in Anwendung gebracht. Wir haben diesem Verfahren in der Schrift „Zur Seelenfrage" einen eigenen Abschnitt gewidmet, auf dessen Ergebnisse wir hier verweisen, um ein für allemal unberechtigte Bedenklichkeiten zum Schweigen zu bringen. *)

227. Nach diesen Vorerörterungen und leitenden Gesichtspunkten dürfen wir nunmehr es versuchen, die allmählich sich steigernden Wirkungen der Phantasie innerhalb der bewussten Region des Geistes genauer darzulegen.

1. Die nächste und unmittelbarste Wirksamkeit derselben im (wachen) Bewusstsein besteht im Auflösen gegebener Vorstellungsverbindungen in ihre Elemente, und im Verknüpfen der letztern zu neuen Verbindungen; eine analytische und synthetische Thätigkeit, welche dem eigentlichen Denken in seinen Analysen und Synthesen vorarbeitet

---

*) Zur Seelenfrage, 1859. 5. Abschnitt: Methodologische Fragen, S. 119—139.

und an dieser Stelle künftig wieder aufgenommen werden wird. Eben damit erklärt sich, wie der Geist seiner Einwirkung bei Entstehung jener Gebilde bewusst bleibt: er beurtheilt sie als die Producte seiner eigenen Thätigkeit, als „Einbildungen“.

Dieser niederste und schwächste Grad der Phantasiewirkung, welcher an „Gedächtniss“ und „Vorstellungsassociation“ sich anreiht und zunächst aus ihrem Vorrathe schöpft, kann immerhin mit der bisherigen Psychologie als „Einbildungskraft“ bezeichnet werden. Doch hat sich als unstatthaft gezeigt, diese einzelne Stufe als etwas Selbständiges zu fixiren oder vollends die übrigen Wirkungen der Phantasie auf eine solche blose „Einbildungskraft“ zurückführen zu wollen.

2. Denn ebenso entschieden ist die Phantasie vorbewusst und unwillkürlich bildende Thätigkeit, sodass sie Gebilde erzeugt, bei welchen der Geist seiner eigenen Productivität nicht mehr inne wird und die daher mit irgend einem Grade unwillkürlicher Gewalt ins Bewusstsein treten. Hiermit ist zugleich die Beurtheilung aufgehoben, dass sie Producte seiner Selbstthätigkeit sind und nur subjective Bedeutung haben. Sie treten neben das wache Sinnenbewusstsein und alterniren mit dessen objectiver Vorstellungswelt (gewöhnlicher Schlaftraum) oder sie drängen sich zwischen die wachen Vorstellungen (Wachtraum — Vision); oder endlich sie verdrängen das wach-besonnene Vorstellungsleben in irgend einem Grade und treten (ganz oder theilweise) an die Stelle desselben. Dies ist, von Seite des Bewusstseins, der Entstehungsgrund dessen, was man „Geistesstörung“ nennt.

3. Aber die Phantasie tritt erst dann in ihrer vollen Stärke und mit ganzer Intensität hervor, indem sie in die Region der Freiheit und Besonnenheit sich erhebt und so zur künstlerischen Thätigkeit gesteigert wird. Dann sind die Sinnbilder, die sie ausgestaltet, zugleich Symbole eines

Ewigen und Allgemeinen, Gebilde der Kunst; und es begleitet diese kunstschöpferische Thätigkeit die specifische Stimmung, welche wir „Begeisterung“ nennen. Sie ist das Innewerden des Ewigen **in** uns, vor dessen erhebender Gewalt das Gefühl des Individuellen in den Hintergrund tritt und in Selbstvergessenheit dahingenommen wird. Jede Begeisterung, als solche, kündigt eben damit sich an als das tiefste und innerlichste Heraustreten unsers vorzeitlichen und vorbewussten Wesens (unsers eigentlichen „Selbst“) in die Region des Bewusstseins und bezeichnet so das eigentliche Ziel, die Höhe des Bewusstseinsprocesses von jeder Seite. Parallel mit der ästhetischen Begeisterung werden im Denken die theoretische Begeisterung, das Ergriffensein von der Evidenz ewiger Wahrheiten, im Willen das Ergriffensein von den praktischen Ideen, von dem, was schlechthin sein soll, als die analogen Formen jener gegenübertreten, während in der Begeisterung des „religiösen Gefühls“ die rein gegensatzlose, höchste Gestalt dieser Entselbstung, die vollständige Erhebung des blos individuellen Bewusstseins in die Region des Ewigen, zur Erscheinung kommt.

Erste Unterabtheilung.

Die Phantasie, die Functionen des (wachen) Bewusstseins begleitend.

A. Analytisch-synthetische Thätigkeit („Einbildungskraft“ in eigentlicher Bedeutung).

228. Schon in der „Vorstellungsassociation“, ebenso in der „Erinnerung“ zeigte sich der Geist in unwillkürlichen Analysen und Synthesen des Wahrnehmungsinhalts begriffen, welche wir nur als Functionen der Phantasie bezeichnen können, sofern sie noch als „Einbildungskraft“, mit der blos formellen Thätigkeit ihres Bildungsvermögens wirkt (§. 219, 223). Hiermit bewährt sich von neuem die Behauptung (§. 218): dass weder ein Gegensatz stattfinde zwischen „Gedächtniss“ und „Einbildungskraft“, noch zwischen dieser und eigentlicher „Phantasie“, sondern dass in ihnen allen lediglich die Eine bewusstseinerzeugende Selbstthätigkeit des Geistes auf verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung, d. h. mit verschiedener Intensität sich darstelle. Die „Einbildungskraft“ kann insofern als nur eine andere Form der „Erinnerung“, ein gesteigertes freieres Erinnern bezeichnet werden, indem sie die alten Vorstellungselemente

lediglich in neuen Combinationen darstellt, und im Neuverknüpfen derselben besteht. Andererseits ist die „Einbildungskraft“ selbst schon Phantasie, aber in gebundener Form, oder mit nur theilweiser Macht, weil hier das sinnbildende Vermögen (§. 229 fg.) zurücktritt.

Damit ist in ihr auf dieser Stufe sogleich eine doppelseitige Thätigkeit zu unterscheiden.

1. Sie löst die gegebenen Verbindungen des Vorstellungsinhaltes auf und zerlegt sie in ihre einfachen Elemente. Dies wird nur dadurch möglich, indem das unmittelbar Verbundene (z. B. in dem gegebenen Vorstellungscomplexe „Stein“ die Einzelvorstellung seiner Schwere, seiner Farbe, seiner eigenthümlichen Schichtung) in gesonderte Vorstellungsacte zerlegt und jeder derselben unabhängig von den andern im Bewusstsein festgehalten wird (die Vorstufe und Vorbedingung desjenigen, was man im eigentlichen [bewussten] Denken als Act der „Reflexion“ bezeichnet). Dies zerlegende (analytische) Unterscheiden kann so lange fortgesetzt werden, bis die nicht mehr zerlegbaren, schlechthin einfachen Vorstellungselemente erreicht sind (Anfang und Voraussetzung des „abstrahirenden“ Denkens).

Dies ganze analytische Verfahren kommt überhaupt aber nur dadurch zu Stande — und wir greifen damit an den ersten Ausgangspunkt alles Vorstellens und Bewusstseins zurück —, indem der Geist den Wahrnehmungsstoff im ersten Aneignungsacte (§. 179 fg.) in Vorstellung verwandelt, d. h. ihn mit Bewusstsein durchdrungen und so in seinen freien Besitz gebracht hat. Es zeigt sich von neuem: die „analytische“ Einbildungskraft ist keine besondere Function oder ein irgendwie Abzusonderndes, sondern nur das bewusstere Innewerden des ursprünglich Angeeigneten und in Vorstellung Verwandelten.

2. Aus dem gleichen Grunde aber vermag der Geist die also gesonderten Vorstellungselemente zu neuen Vor-

stellungseinheiten zu verbinden, willkürlich andere Vorstellungscombinationen zu erfinden; welches synthetische Verfahren nur darin seine Grenze hat, dass wechselseitig sich ausschliessende Vorstellungselemente nicht in Einen und denselben Vorstellungsact vereinigt werden können („Widersprechendes“ in Verbindung kann nicht vorgestellt werden); was in der Sphäre des eigentlichen Denkens als „Gesetz des Widerspruchs“ oder vielmehr des „Nichtwiderspruchs“ zur allgemeinen Formel erhoben worden ist.

Hierbei ist jedoch zu erinnern, dass dies „Gesetz“ keinesweges etwa als Vorschrift oder als Warnung aufzufassen sei, nichts Widersprechendes vorzustellen; denn ganz von selbst verbietet sich dies und der seinem eigenen, unwillkürlichen Zuge überlassene Geist kommt niemals in Versuchung, wechselseitig Sichausschliessendes in demselben Vorstellungsacte zu verbinden, d. h. Widersprechendes wirklich „vorzustellen“, weil dann eben der Vorstellungsact nicht zu Stande kommt. Erst bei grössern Vorstellungsreihen und bei combinirten (Begriff-) Verbindungen kann ein Vorstellungselement sich einschleichen, welches mit einem andern desselben Zusammenhangs unverträglich ist und so ein Unvorstellbares in der Vorstellungseinheit (einen „Widerspruch“) erzeugen würde. Aber diese Vorstellungseinheit hat sich eben bei der grössern Complication der Vorstellungselemente für das Bewusstsein verdunkelt und so überhaupt die Möglichkeit des „Widerspruchs“ erzeugt. Dies (absichtliche) Combiniren längerer Vorstellungsreihen und innere Beziehen (nach Denkgesetzen der Substantialität oder Causalität) gehört aber nicht mehr der unreflectirten und unwillkürlichen Thätigkeit der Einbildungskraft an, sondern fällt dem eigentlichen Denken zu. Für dies nämlich, für das synthetische Denken, ist die combinirende und erfindende Thätigkeit der Einbildungskraft ganz ebenso eine Vorbedingung, wie für das analytische Denken die zerlegende Function. Das synthetische Denken ist seinem

psychologischen Ursprunge nach nichts Anderes als combinirende Einbildungskraft auf dem Grunde vorangegangener Analysen.

B. Sinnbildende Thätigkeit (specielle Function der „Phantasie").

229. Zu diesem erfinderischen Bilden gesellt sich aber noch ein weiteres Element, welches wir als die specifische Function der „Phantasie" bezeichnen müssen. Es ist die symbolisirende, sinnbildende Thätigkeit, welche wir meinen, wodurch wir zur ersten Quelle und eigentlichen Grundfunction der Phantasie zurückgeführt werden.

Die Vorstellungen, welche jenes synthetische Vermögen der „Einbildungskraft" entwirft (§. 228), müssen zunächst aufgefasst werden als willkürliche, d. h. durch blosen Mechanismus der „Vorstellungsassociation" erzeugte, an sich bedeutungsleere Bilder, Producte einer „spielenden" Einbildungskraft, denen symbolischen Werth beizulegen niemand einfallen kann. Oder sie erheben sich auch dazu — wir werden diese beiden Fälle im Folgenden (§. 230, 231) kennen lernen — in freientworfenen Vorstellungscombinationen Lücken des „Gedächtnisses" auszufüllen, oder den Denkoperationen unterstützend vorzuarbeiten. Von beiderlei Arten wohl zu unterscheiden sind die Bilder, in denen zugleich ein symbolischer Sinn niedergelegt ist. Sie bedeuten, versichtbaren das schlechthin Unsinnliche eines Gefühls, einer Stimmung oder auch eines Gedankens in einem treffenden, verständlichen und eindrücklichen Sinnbilde.

Darin ist nicht mehr blose „Einbildungskraft" thätig, sondern dies Uebertragen des an sich Unsinnlichen in ein sichtbar verständliches Abbild, dies objectivirende Symbolisiren ist gerade als charakteristisches Vermögen der Phantasie erkannt worden. In diesem Sinne sprachen wir

schon von einer objectiven Phantasiethätigkeit bei der Leibgestaltung bis hinein zu jenem unwillkürlichen Symbolisiren innerer Zustände und Stimmungen, welche sich in treffenden Abbildern durch Leibesgeberde und Mimik widerspiegeln (§. 222, 1.).

In stetigem Uebergange schliesst sich daran die Reihe von Phantasiewirkungen, deren wir weiterhin (§. 232 fg.) gedenken werden. Jenes doppelte Bezeichnungssystem von mimischen und von Tonbildern, jene Zeichen- und Tonsprache, in denen das ganze Innere des Geistes verständlich sich darzulegen vermag, alles dies beruht auf derselben symbolisirenden Phantasiethätigkeit, wie das vorher Erwähnte, nur auf einer höhern, dem Bewusstsein nähern Stufe, oder in allmählicher Erhebung von dem bewusstlos Unwillkürlichen bis zur bewusstvoll künstlerischen („ästhetischen“) Thätigkeit. Denn hierin vor Allem ist die stetige Allmählichkeit der Uebergänge, das flüssige und Ineinanderscheinende der Unterschiede, wie das ganze geistige Leben sie zeigt, besonders anzuerkennen.

Aber diese Stetigkeit gilt auch noch in anderer Beziehung. Jene scharfe Abgrenzung zwischen den Wirkungen „bloser“ Einbildungskraft und denen eigentlicher Phantasie, welche wir allgemein und begriffsmässig allerdings festhalten müssen, weil sie auf einem unverkennbaren und durchgreifenden Unterschiede beruht, verschmilzt im wirklichen Leben des Geistes zu unmerklichen Uebergängen und zu eigentlichem Ineinandergreifen.

Denn jene sogleich zu erwähnende unwillkürliche Mitwirkung der Einbildungskraft bei der Reproduction der Erinnerungsbilder beruht nicht immer blos auf den Gesetzen der Vorstellungsassociation und des nur formellen Bildvermögens, sondern ebenso oft kann sich auch, gleich unwillkürlich, ein wahrhaft poetisches (bezeichnendes, symbolisches) Element dabei einmischen. Was wir psychologisch nur so bezeichnen könnten, dass hierbei die in den Functionen

der Einbildungskraft an sich schon latente Phantasie vorübergehend sich befreit und zur Mitwirkung erwacht.

Umgekehrt bemerken wir oft genug, dass bei den eigentlich künstlerischen Gebilden der Dichtung, der Musik u. s. w. die schöpferisch fortschreitende Zeugungskraft der Phantasie stellenweise erlahmt, Pause macht in ihrer Productivität und diese Lücken mit den Reminiscenzen bloser Vorstellungsassociation und dem Neuverknüpfen alter Bilder ausfüllt. Ja die ganze Schar der Nachahmer in der Kunst kommt in ihren Erzeugnissen über diese blos formelle Productivität nicht hinaus. In diesen Momenten der pausirenden Schöpfungskraft oder in jenen Producten bloser Nachahmung ist, psychologisch ausgedrückt, die Phantasie zur blosen Einbildungskraft herabgesunken, d. h. sie wirkt nicht mit ganzer, mit eigentlich specifischer Kraft.

230. Um dieser durchgreifenden Universalität willen begleitet aber das gestaltende Vermögen der Phantasie unser Bewusstsein in allen seinen übrigen Functionen; es versinnlicht, aber es verändert und modificirt auch seinen Inhalt.

I.

Die Wiedererinnerung begleitend, wirkt es mit bei Reproduction ihrer Vorstellungen, indem es, unwillkürlich oder willkürlich, ihr neue Vorstellungselemente beimischt, die „Aussagen des Gedächtnisses" alterirt, ja verfälscht. Dies kann zunächst dadurch geschehen, indem der reine Gedächtnissinhalt in der Reproduction gesteigert oder geschwächt, mit veränderter Intensität des ursprünglichen Bewusstseins, wiedergegeben wird. Schon dieser Vorgang ist nicht ohne Mitwirkung der Phantasiethätigkeit möglich, indem diese Umdichtung des Gedächtnissinhalts nach seiner Stärke oder Schwäche, nach Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, nur dadurch zu Stande kommt, indem der Geist das im Gedächtniss Erlebte mit selbsterzeugten Vorstellungen

verknüpft, gewisse bildlich gewordene innere Zustände (Neigung oder Abneigung) darauf bezieht und danach den Werth des Erstern unwillkürlich abschätzt, erniedrigt oder erhöht.

Intensiver noch ist die Wirkung der Phantasie, indem sie den Gedächtnissinhalt unwillkürlich modificirt, leiser oder stärker verändert. Das im Gedächtniss Bewahrte ist oft genug lückenhaft und innerlich zusammenhanglos angeeignet. Wird es in der Wiedererinnerung aufgefrischt, besonders indem man lebhaft sprechend es wiederberichtet: so ist die Phantasie dabei das Nachhelfende, eben damit aber das Hinzudichtende; sie ergänzt selbstthätig die Lücken und bildet neu den fehlenden Zusammenhang. Dies der Ursprung jener unwillkürlichen, ja fast unvermeidlichen Erdichtungen im Wiedererzählen selbsterlebter oder von Andern berichteter Begebenheiten, deren wir schon einmal erwähnten (§. 218, 2.) und welche man, als durchaus unbeabsichtigte, „Lügen" zu nennen billig Anstand nehmen muss. Denn es gehört schon ein gewisser Grad von „Besonnenheit", selbstbewusstes Achten auf jene unwillkürlich in uns sich abwickelnden Vorstellungsprocesse dazu, um das solchergestalt Erdichtete genau vom Erlebten zu unterscheiden.

Je erregbarer die Phantasiethätigkeit des Individuums ist, durch natürliche Anlage oder durch vorübergehende Beschaffenheit des Bewusstseins (durch aufregenden Affect oder Leidenschaft): desto stärker ist die in der Erinnerung mitwirkende Thätigkeit der Phantasie, desto mehr dichtet sie hinzu.

II.

231. Das Denken begleitend, ist sie das eigentlich Vermittelnde für seine Processe; — in doppelter Hinsicht.

1. Einestheils arbeitet sie dem synthetischen Denken vor, indem sie die sonst vereinzelten Vorstellungen auf-

einander bezieht, miteinander vergleicht und so unwillkürlich unter gemeinsame Gesichtspunkte bringt, welche eigentlich schon höhere Gattungsbegriffe (logische Allgemeinheiten) sind. Die Combination der Vorstellungen nach solchen Vergleichungspunkten, worin eben die nächste und unwillkürlichste Thätigkeit der Phantasie besteht: das Aehnliche zu verknüpfen, das Contrastirende sich entgegenzusetzen, das Zueinandergehörende zu gruppiren, das Allgemeine auf sein Besonderes — und umgekehrt — zu beziehen; — diese Combination vollzieht sich schon nach verborgen bleibenden Denkgesetzen. Man nennt es das „sinnreiche“ Spiel der Phantasie; aber es ist mehr und sein Grund liegt tiefer. Es sind schon unwillkürliche und unreife Versuche synthetischen Denkens, die manchmal sogar Gelungenes für das Denken und die Forschung bieten können, indem sie gleichsam versuchsweise Tieferliegendes ans Licht fördern, wie schon J. P. Richter auf die sinnreich witzigen Vergleichungen der Kinder aufmerksam machte. Und in der That werden wir später, bei dem psychischen Phänomene des „Witzes“, auf diese Einheit von Phantasie und Denken hinzuweisen veranlasst werden.

Solchergestalt wirkt sie vorbereitend auf das eigentliche (bewusste) Denken, weil sie in ihren unwillkürlichen Verbindungen sich durch die verborgene Macht desselben leiten lässt, dieselbe Macht, welche wir schon im Gedächtniss und in der Vorstellungsassociation wirksam fanden. Nicht minder unterstützt sie auch das Denken in seinen bewussten Begriffscombinationen, indem sie die Vorstellungen aus ihrem starren Nebeneinander auflöst und für jene Wechselbeziehungen beweglich erhält; ebenso indem sie von den entlegensten Seiten her den Vorstellungsstoff dafür zusammenbringt und in lebendigem Ueberblicke erhält. Köpfe von unthätiger („schwerfälliger“) Phantasie sind auch so gut als unfähig zu erfinderischem (synthetischem) Denken, weil das, was sie wissen, ein durchaus nur Vereinzeltes in

ihrem Bewusstsein bleibt und die treffende Combination desselben ihnen unmöglich macht. Es sind Männer schwerer Gelehrsamkeit, aber nur von speciellen, unverknüpften Notizen, sammelnde Pragmatiker, Polyhistoren. Aber man hat unrecht, sie „blose Gedächtnissmenschen" zu nennen, als wenn das Gedächtniss an sich selbst etwas so Geringes und von der Phantasie Abgetrenntes wäre, wovon das gerade Gegentheil sich uns ergeben hat. Sie stehen selber vielmehr auf der untersten Stufe der Gedächtnissbildung, indem sie nur nach dem „Verhältniss der äussern, zufälligen Verknüpfung" (§. 207) die Vorstellungen associirt und dem Gedächtnisse angeeignet haben.

232. 2. Anderntheils tritt die symbolisirende Kraft der Phantasie dem wirklich vollzogenen Denken hülfreich zur Seite und führt seine an sich bildlosen Begriffscombinationen zur eigentlichen Vorstellbarkeit („lebendigen Anschaulichkeit") herab: die abstracten Gedanken werden versinnbildet und durch diese symbolisirende Umbildung eigentlich erst vorstellbar und verständlich.

Wie nämlich das Denken nach seinem innersten Wesen und nach seiner unmittelbarsten Wirkung schon in der Phantasie sich mitthätig erwies, so sind die Bilder der letztern gerade darum die nächsten und zutreffendsten Zeichen der Gedanken: wir denken unabsichtlich und unserm natürlichen Zuge überlassen niemals abstract und bildlos, sondern symbolisch-phantasiemässig in unwillkürlich geformten Gleichnissen von anschaulicher Bildlichkeit. Es bewährt sich die Phantasie als „facultas signatrix" in allgemeinstem Sinne, wie Kant sie im Besondern bezeichnete. *)

Dies phantasiemässige Bezeichnungssystem, in welches der Gedankenstoff eingekleidet wird, liegt nun am Ursprünglichsten und auf umfassendste Art in der Tonsprache vor uns. (Die Muttersprache daher, in welche

*) Kant, Anthropologie, §. 35, S. 106.

das Einzelsubject sich hineinlebt, erspart ihm gleichsam die Mühe, eine eigene veranschaulichende Symbolik seiner Gedanken zu erfinden, indem sie eine solche schon fertig ihm darbietet; aber sie modificirt, fixirt, beschränkt vielleicht sogar, sein Denken, wie sein Phantasievermögen; und von dieser particularistischen Schranke den Geist zu befreien, ist als die eigentlich pädagogische Bedeutung des Studiums fremder Sprachen erkannt worden.)

233. Haben wir jedoch schon früher (§. 224, 1.) die Tonsprache als das unmittelbarste und umfassendste Erzeugniss der Phantasie bezeichnet, indem die Seele (denn schon bei dem Thiere beginnen die Spuren dieses Bezeichnungsvermögens) und der Geist (denn im Menschen vollendet es sich) nach einem doppelten Bezeichnungssysteme, in mimischen Zeichen oder in Tonbildern, ihr Inneres symbolisiren können: so tritt an dieser Stelle die noch höhere Bedeutung der Tonsprache hervor. Sie ist das zutreffendste und erschöpfendste Bezeichnungssystem aller Erzeugnisse des Denkens, und die Phantasie, als ursprünglich spracherzeugende Macht, wird dadurch zugleich das äussere Vermittelungsglied zwischen dem Wahrnehmen, Vorstellen und dem (eigentlichen, bewussten) Denken. Nur innerlich sprechend, die Vorstellungen und Gedanken an Worten befestigend, stellen wir vor und denken wir, und glücklich bezeichnen die Otaheiter daher das Denken als inneres, stummes Sprechen. Eigentliche Abstracta kennen ursprünglich die Sprachen gar nicht, sondern überall werden von ihnen die allgemeinen Gedanken und Gedankenverhältnisse durch irgend eine Versinnbildlichung bezeichnet, deren ursprüngliche (sinnlich-symbolische) Bedeutung durch ihren langen uneigentlichen Gebrauch allmählich verblasst ist. Es wäre daher ein neuer, noch nicht gehörig verfolgter Gesichtspunkt philosophischer Sprachvergleichung, die verschiedenen Bildersysteme in ihrer Eigenthümlichkeit zu charakterisiren, nach denen die Ur- oder Originalsprachen ihre

abstracten Begriffe versinnbildlicht haben. Man würde gewisse gemeingültige Urtypen finden, aber auch merkwürdige Abweichungen und sinnreiche Abwechselungen in jener Bildersprache unterscheiden. (Vgl. im Folgenden §. 236.)

234. Hiermit ergibt sich indess zugleich, dass Bedeutung und Umfang der Sprache weit hinausreicht über die blose Darstellung der Gedankenprocesse, dass sie vielmehr Alles umfassen muss, was überhaupt in uns zu deutlichem Bewusstsein erhoben worden ist. Der gesammte Inhalt des durch (äussere und innere) Anschauung vom Geiste angeeigneten, dadurch in Vorstellung verwandelten, somit theils reproducirbaren, theils frei umzugestaltenden Wahrnehmungsstoffes muss zugleich auch in der Sprache dargestellt, seine Unterschiede an Tonbildern befestigt werden. Daher ist Alles, was überhaupt im Geiste zu ausdrücklichem Bewusstsein gelangt, auch in der Sprache vorhanden und durch irgend ein Tonbild auszudrücken. Ein Unaussprechliches, Unsagbares von Gefühlen und Stimmungen bezeichnet nur dasjenige, was eben noch nicht zu vollem Bewusstsein sich abgeklärt hat, also aufs Eigentlichste noch nicht Eigenthum des bewussten Geistes geworden ist.

Beides aber, dies bewusste Unterscheiden und jenes Fixiren am Worte, fällt nicht auseinander, sondern der Act der Bildung der Vorstellung und der der Wortbezeichnung ist Ein und Derselbe: die Energie des innern Vorstellens erzeugt sich von selbst den Ausdruck, das Tonbild, dafür; nach derselben durchgreifenden Analogie, wie überhaupt der Geist, die Seele, an sich unsichtbar und der idealen Welt angehörend, dennoch unablässig ihr Inneres versinnlichen, in sichtbarer Geberde darstellen, und das mächtig vielseitige Organ dafür ist eben die Phantasie.

Nach diesem einzig erschöpfenden und gründlich erklärenden Gesichtspunkte müssen wir die Sprache für die vollkommenste Geberde oder für das ausgebildetste System der Zeichen erklären, in denen der Geist sein

Inneres darstellt. Sie reiht sich demnach, als höchste Stufe und vollendetste Form derselben, denjenigen Erscheinungen an, welche wir bereits aus der „Anthropologie“ kennen und die wir dort als Wirkungen der Phantasiethätigkeit nachwiesen. Von der Leibesgestalt an, welche wir als bleibendes Abbild der gesammten Seeleneigenthümlichkeit, als „Vollgeberde“ derselben, bezeichnen mussten, durch die mimische Selbstdarsteltung in Leibesbewegung und Mienenspiel hindurch gibt die Seele ihr Inneres und seine Veränderungen in räumlichen Bildern kund. Durch die Stimme mit ihren verschiedenen Modulationen, als Schrei oder als Ausruf, legt sie noch tiefer den Wechsel ihrer Gemüthszustände dar. Hiermit ist der erste Ursprung der Sprache gefunden, die recht eigentlich dem Innersten der affectvoll bewegten Seele entquillt; daher auch die höhern Thiere, weil ein Analogon des Gemüths in ihnen waltet, schon theilnehmen an diesem niedersten Sprachvermögen. *)

235. Dies indess ist nur ihr erster Ursprung, der zurückreicht bis in die Anfänge des Seelenwesens überhaupt; damit ist aber nicht ihr specifisch menschlicher Charakter gefunden. Dieser liegt im Hervorbringen streng umgrenzter Tonbilder (artikulirter Worte) und im Verknüpfen derselben zu logisch verbundenen Reihen. Daher bethätigen sich Phantasie und Denken gemeinsam am Hervorbringen der menschlichen Sprache; jene, indem sie die Gedanken und Begriffe in Lautbildern symbolisirt, dies, indem es durch den grammatischen Sprachbau die logisch möglichen Denkverhältnisse vollständig ausprägt; beide aber nicht dergestalt, als ob sie irgendwie gesondert oder unabhängig voneinander wirkten, sondern also, dass die Phantasiethätigkeit, als ursprünglich schöpferisches, ton- und wortbildendes Vermögen, bedingend vorausgeht, gleichsam den

*) Man vergleiche, was in der „Anthropologie“, 2. Aufl., §. 237. S. 548 fg., über den Charakter der Thiersprache gesagt worden.

Sprachleib, das erste bildsame Element, herbeischafft, in dessen einzelne Producte, Tonbilder und Wörter, das Bedürfniss, dieselben denkend zu verknüpfen und logische Verhältnisse an ihnen auszudrücken, weitere Modificationen, grammatische und syntaktische Unterschiede, hineinbringt.

A. Die Sprachbildung durch Phantasie.

236. Dass das ursprünglich sprachbildende Princip im Menschen lediglich die Phantasie sei in jener tiefen und umfassenden Bedeutung, welche wir für dieselbe vindiciren, geht nicht blos hervor aus jenen allgemeinen Analogien, nach welchen wir überhaupt die Sprache unter die symbolischen Selbstdarstellungen der Seeleneigenthümlichkeit einreihen mussten (§. 224, 234), sondern es bewährt sich ganz ebenso sehr, wenn wir auf die einfachsten Elemente der Spracherzeugung zurückgehen. Schon sehr früh ist man darauf aufmerksam geworden, dass die einfachen Sprachlaute (Vocale und Consonanten), entweder allein oder in gewissen Verbindungen, eine bestimmte symbolische Bedeutung haben; d. h. das sprachbildende Vermögen wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche durch das Ohr einen dem Gegenstande analogen Eindruck hervorbringen; die innere Vorstellung des Gegenstandes wird unwillkürlich künstlerisch in ein analoges Tonbild umgesetzt; „wie stehen, stetig, starr, den Eindruck des Festen, das Sanskritische li, schmelzen, auseinandergehen, den des Zerfliessenden, nicht, nagen, Neid den des fein und scharf Abschneidenden hervorbringt. Auf diese Weise erhalten ähnliche Eindrücke hervorbringende Gegenstände Wörter mit vorherrschend gleichen Lauten, wie wehen, Wind, Wolke, wirren, Wunsch, in welchen allen die schwankende, unruhige, vor den Sinnen unruhig durcheinandergehende Bewegung durch das aus dem an sich schon dumpfen und hohlen u verhärtete w ausgedrückt wird“, u. s. w.

W. von Humboldt, den wir soeben reden liessen, hat nun sehr gut gezeigt*) — und alle frühern wie spätern Sprachforscher stimmen hierin mit ihm überin —: dass diese Art der Bezeichnung, die auf einer bestimmten Symbolik jedes einzelnen Buchstabens und ganzer Gattungen von Buchstaben (Kehllaut, Lippenlaut, Zungenlaut) beruht, den allerwichtigsten Einfluss gehabt haben müsse auf die ursprüngliche Wortbildung und sicherlich ein Hauptgrund sei für eine gewisse Gleichheit der Bezeichnung durch alle Sprachen des Menschengeschlechts hindurch, ohne dass man deshalb eine directe Abstammung derselben voneinander anzunehmen nöthig habe.

237. Wir verfolgen hier diese sprachvergleichenden Gesichtspunkte nicht weiter; wir gehen lediglich auf den Grund der ganzen Erscheinung zurück.

a. Hier nun ist zuvörderst unverkennbar, dass ein symbolisirendes (tonmalendes) Vermögen der ersten Sprachentstehung zu Grunde liegt; und zwar durchaus und specifisch verschieden von jenen elementaren Lauten, in denen sich blos Gemüthsstimmung und Affect offenbaren, und die wir eben darum auch den Thieren zuzugestehen Veranlassung fanden (§. 234). Bei der eigentlichen Wortbildung ist es schon eine bestimmte Vorstellung, deren Eigenthümlichkeit dem Bewusstsein lebhaft und eindringlich vorschwebt; deshalb sucht es dieselbe in ein treffendes Tonbild zu übertragen, was nicht minder ein unwillkürlich künstlerischer Act ist, als wenn die Seele, ohne es zu wissen und eigentlich zu wollen, ihren Affect in einer bezeichnenden, zugleich allgemein verständlichen, Körpergeberde ausprägt. Ganz ebenso ist jenes Tonbild nicht die Vorstellung, aber es symbolisirt sie treffend in einem ihr ursprünglich völlig fremden Elemente des Lautes.

---

*) „Ueber die Kawisprache auf der Insel Java; Einleitung: über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues." Berlin 1836. S. xciv fg.

Offenbar haben wir hier einen elementaren künstlerischen Act, ein Beispiel symbolisirender Thätigkeit anzuerkennen, welche wir eben als die ursprüngliche Eigenschaft der Phantasie bezeichnen mussten.

b. Zugleich aber werden auch, nach einem durchgreifenden Sprachgesetze bei der Wortbildung, verwandte Vorstellungen durch gleichfalls verwandte Laute bezeichnet. (Zur Erläuterung dafür dürfen wir an die im §. 236 aus Humboldt angeführten Beispiele von Wortreihen erinnern, in denen näher oder entfernter verwandte Begriffe durch dieselben Laute ausgedrückt werden.) Man kann diese Bezeichnungsart, in welcher „die Analogie der Vorstellungen und der Laute, jede in ihrem eigenen Gebiete dergestalt verfolgt wird, dass beide gleichen Schritt halten müssen", mit Humboldt (a. a. O.) die analogische nennen.

Was nun geschieht hier? Offenbar ist es dieselbe, nur complicirtere Phantasiethätigkeit, der wir schon im Vorigen begegneten. Einerseits bezeichnet sie jede Vorstellung für sich und unabhängig von den andern in dem zutreffenden Tonbilde eines Worts: dies ist der erste einfach symbolisirende Act, auf welchem überhaupt alle Sprach- und Wortbildung beruht, und dessen wir im Vorigen (a) gedachten. Andererseits liegt diesem verschiedenen Benennen zugleich die umfassende Thätigkeit eines sinnreichen Vergleichens der Vorstellungen nach ihrem Inhalte zu Grunde. Der Sprachgeist, einmal von jenem künstlerisch-symbolisirenden Hange ergriffen, drängt ganze Vorstellungsreihen, deren innere Verwandtschaft ihm fühlbar geworden, in die gleichen sprachlichen Darstellungsmittel hinein und stellt die ihm ahnungsweise enthüllte Begriffsanalogie nun auch in der Verwandtschaft der Laute dar.

Offenbar ist dies ein Symbolisiren in der zweiten Potenz und von gedoppelter Art: die verschiedenen, aber als verwandt gefühlten Vorstellungen werden in ein ebenso

dunkel gefühltes gemeinsames Vorstellungsbild zusammengefasst, welches nun zum Symbole der ganzen Vorstellungsreihe erhoben wird. Und dies, was selbst schon Symbol, keine einzelne und concrete Vorstellung mehr ist, wird abermals symbolisirt in einem analogen Sprachlaute, durch welchen nun die Worte für jene ganze Vorstellungsreihe übereinstimmend charakterisirt sind. Auch jenes erste gemeinsame Symbol für die verwandten Vorstellungen kann nur durch Phantasiethätigkeit erzeugt werden, weil es auf sinnreichem Vergleichen und auf einem symbolisirenden Acte beruht, und nichts gemein hat mit eigentlich denkender, begriffbildender Thätigkeit.

238. Es versteht sich von selbst, und kaum bedarf es wol noch einer besondern Erklärung darüber, dass in diesen Vorgängen, welche aller menschlichen Sprachbildung zu Grunde liegen, weder bewusste Freiheit, noch irgend eine persönliche, am Individuum als solchem haftende Thätigkeit vorauszusetzen sei. Auch in der Sprachbildung nicht minder, wie in dem mimischen Bezeichnungssysteme (§. 229, 234), bewährt sich die Phantasie (gleich dem Denken) als allgemeine, alles Individuelle tragende und durchdringende Macht; ja hier gerade, bei der Frage nach Entstehung der Sprache, tritt diese Anerkenntniss am Entschiedensten hervor, indem der Versuch, die Sprache für ein Werk menschlicher Erfindung und freier Uebereinkunft zu halten, hervorgegangen aus dem „Bedürfnisse wechselseitiger Mittheilung", längst in seiner gänzlichen Oberflächlichkeit erkannt worden ist. Wir sprechen ebenso wenig willkürlich oder aus bloser Mittheilungsabsicht, als wie wir etwa künstlich durch eine absichtlich gewählte Geberde und Mimik unsere Stimmung einem Andern mittheilen wollen, sondern beides geschieht aus dem tiefen, unwiderstehlichen Drange unsers Wesens, sein Inneres zu offenbaren und in vernehmlichen Zeichen darzulegen. Auch ist in beiderlei Hinsicht das Bezeichnungssystem dafür kein willkürlich gewähltes

oder aus individuellem Belieben hervorgegangen; es beruht auf einer tiefnothwendigen und gemeingültigen (darum auch allgemein verständlichen) Zeichensprache, einer durchgreifenden Weltsymbolik, nach welcher allem Unsichtbaren — Gemüthlichen oder Gedankenmässigen — sein versichtbarendes Symbol zur Seite steht, und deren Träger und Auswirker gerade die Phantasie ist, als allgemein symbolisirendes Vermögen aller Seelen und Geister. Dies nun, was erst in der eigentlichen Kunst seinen vollbewussten und vollständigen Ausdruck findet und hier ein „System der Künste" erzeugt, ebendies nimmt doch schon in den beiden Zeichensystemen der Laut- und Sprachbildung und des mimischen Körperausdrucks seinen Ausgangspunkt, und wir müssen bis zu diesen Anfängen uns erheben, um den Ursprung der menschlichen Sprache begreiflich zu finden und zugleich die universellen Erscheinungen, welche ihr parallel gehen, richtig zu würdigen.

Damit zugleich erhält die jener gewöhnlichen Ansicht gegenüber allerdings tiefere theologische Auffassung: „dass Gott dem Menschen die Sprache anerschaffen habe", erst Haltbarkeit und verständliche Bedeutung. Statt „Sprache" wäre vorerst in obigem Satze wol „Sprachfähigkeit", „Sprachanlage" zu sagen; indess würde gegen diese kleine Verbesserung auch der strengste Theolog kaum Etwas einzuwenden wissen. Aber solche „Sprachfähigkeit" ist dem Menschen nicht wie eine einzelne, gleichsam exceptionelle Begabung „anerschaffen", deren die niedriger stehenden beseelten Wesen (Thiere) entbehren müssten; — noch auch ist dies „Anerschaffensein" selber ein in Dunkel gehüllter Hergang oder ein schwerverständliches Glaubensmysterium. Ganz nach derselben Analogie müssen wir sagen, dass auch die Leiblichkeit (das Verleiblichungsvermögen) ihm „anerschaffen" sei und das weitere Vermögen der Leibesgeberde; denn aufs Eigentlichste hat sich die Sprache uns ergeben als die idealste und freieste Leibesgeberde, als

das vollständigste und beweglichste Abbild des Geistes in seiner gesammten Innerlichkeit.

B. Die Sprachbildung durch Denken.

239. Wenn wir diese Seite der Sprachbildung schon hier in den Kreis der Untersuchung ziehen, so könnte dies als eine Art von Vorgriff erscheinen, indem dabei die Kenntniss der „logischen Formen", also die Lehre des eigentlichen (bewussten) Denkens vorausgesetzt werden müsste. Dennoch rechtfertigt sich die Stellung, welche wir dem gegenwärtigen Abschnitt geben, wie wir glauben, aus doppeltem Grunde. Theils durch die Art und Weise, wie das (vorbewusste) Denken in der Sprache thätig ist, theils durch das Verhältniss, in welches die Phantasie zu demselben tritt.

Von logischer Seite betrachtet ist nämlich die Sprache das Werk des allgemeinen, dem Geiste schon in den Acten des „Anschauens" und „Anerkennens" immanenten Denkens; und bereits bei Betrachtung jener Vorgänge mussten wir der Sprache gedenken. Es wurde gezeigt (§. 177), dass der „Name", in welchem der Geist seinen Anerkennungsact fixirt, nichts Anderes sei, als der Begriff der Sache in seiner Unmittelbarkeit. Die Wortbezeichnung bedeutet nicht, wie schon dort sich ergab, die Einzelempfindung oder die Einzelanschauung, sondern die daraus (durch Denken) hervorgearbeitete Allgemeinvorstellung nach ihrer specifischen, aber eben darum alles Einzelne in sich umfassenden Bestimmtheit; — und „Benennen" ist begriffebildendes Denken in seiner Unmittelbarkeit.

1. Hieraus ergibt sich zuvörderst das allgemeine Verhältniss, in welchem bei der Sprachbildung das Denken zur Phantasiethätigkeit sich befindet. Jenes, indem es das Bewusstsein über das blose Empfinden erhebt und den

flüchtigen Empfindungsinhalt in das bleibende Eigenthum des Geistes, in „Vorstellung", verwandelt, hat ebendamit ihm zugleich einen in Namen und Sprache darzustellenden Inhalt verliehen. Nur wer denkt, hat dadurch, dass er denkt, das Bedürfniss zu sprechen, weil er einen über die vergängliche Form der Empfindung hinausreichenden Erkenntnissstoff gefunden hat, weil er „Vorstellungen" besitzt.

Dieser durch Denken allererst erworbene Inhalt des Bewusstseins, die Vorstellungen, wird nun durch Phantasie, mittels des Bezeichnungssystems der Töne, in treffenden Lautbildern dargestellt — und um hierbei den Parallelismus mit dem Bezeichnungssysteme der körperlichen Geberde nicht aus dem Auge zu lassen —, könnte man gleichnissweise sagen: die Phantasie bilde dem durch Denken gewonnenen geistigen Gehalte die Leibesform der Sprache an.

Dass dies Bezeichnen nun theils nach dem Principe unmittelbarer Nachahmung durch den Ton — „Tonmalen" im Worte (βοῦς, Kuh, Donner, Blitz) — geschehen kann, theils durch analoge Darstellung, indem das Vorgestellte in einem symbolischen Tonbilde ausgedrückt wird (**W**ehen, **w**eich, **W**asser, **W**olke), theils endlich dadurch, dass die Sprache zur Bezeichnung eines Unsinnlichen oder Abstracten, der reinen Begriffe, einen sinnlichen Tropus wählt: — alles dies sind nur die verschiedenen Stufen und Arten jener sprachlichen Verleiblichung durch Phantasie, bei welcher aber auch auf den ersten Stufen der Tonmalerei, welche nach Humboldt's richtiger Bemerkung etwas Rohes behält, und etwas Aermliches dazu —, doch immer schon eine „Vorstellung" ist, ein durch unmittelbaren Denkact Erworbenes, welches zur Darstellung kommt.

240. 2. Im „Worte" und im „Benennen" ist kein blos Einzelnes, auch keine Einzelanschauung mehr enthalten, sondern es ist ein Allgemeines entstanden, in welchem das Zufällige, Unwesentliche, durchaus Individuelle

unbewusst ausgeschieden und hinweggearbeitet ist, während umgekehrt die wesentlichen Bestimmungen des Gegenstandes im Namen desselben zusammengefasst und für das (vorstellende) Denken lebendig erhalten werden. (Das einfache Wort „Staat“, „Liebe“, sobald es ausgesprochen vor das Bewusstsein tritt, ruft alle in jener Vorstellung liegenden Bestimmungen hervor und umfasst den ganzen Reichthum derselben in einem unmittelbaren Gedächtnissbilde.) Das Wort fixirt die Mannichfaltigkeit dieses Inhalts für das (denkende) Bewusstsein und macht erst dadurch die (bewusst) denkende Betrachtung desselben möglich. Wenn ich über Gegenstände, ihre Eigenschaften und ihr Verhältniss zu andern, Begriffe, Urtheile und Schlüsse bilden will, so müssen mir alle jene Beziehungen benennbar, d. h. deutlich vorstellbar geworden sein. Nur was im Worte existirt, ist auch zur (deutlichen) Vorstellung erhoben und dadurch als möglicher Stoff für das (bewusste) Denken gewonnen.

Ueberhaupt aber bestätigt sich hier von neuem (vgl. §. 174), dass Benennen ein Act begriffebildenden Denkens ist und so das erste Glied eines logischen Processes, der sich vollständig durch den ganzen Sprachbau hindurch ausbreitet.

3. Denn auch die Bezeichnung der Verhältnisse der Vorstellungen untereinander durch grammatische Verknüpfung der Worte ist Werk jenes unmittelbaren Denkens. Im grammatischen Organismus der Sprache, durch Flexion und Numerus am Nomen, durch Zeit- und Modalitätsbestimmung am Zeitwort, durch parataktischen oder syntaktischen Satz- und Periodenbau, wird auf ebenso unmittelbare Weise, wie im Worte das begriffebildende Denken, so hier das urtheilende und schliessende zu seiner unmittelbaren Verwirklichung gebracht. In den Verhältnissen des Satzes, in der Verknüpfung der Sätze zu Perioden, sind dieselben Formen

des Denkens, nur mit bestimmtem stets wechselndem Inhalte verwachsen, dargestellt, welche in den logischen Urtheils- und Schlussformen in abstracter Allgemeinheit vor uns liegen. Der grammatische Sprachorganismus zeigt sich daher als die unmittelbare Bewährung und das entäusserte Abbild des Denkens in seinem innern Organismus, und jedes grammatische Sprechen ist ein unbewusster Act angewandter Logik. Daher auch der Gedanke einer allgemeinen Grammatik früh entstehen musste, weil das wahrhaft Allgemeine aller Sprachen das Denken ist.

Je reichhaltiger und fügsamer endlich eine einzelne Sprache für die Gedankenunterschiede ist, was sich von seiten des Wortes durch den Reichthum ihrer Synonymen, von seiten ihres syntaktischen Baues durch die Mannichfaltigkeit ihrer Partikeln und Conjunctionen, ihrer Temporal- und Modalformen zeigen wird: desto mehr bewährt sie dadurch, gelungenes Abbild einer Denkarbeit zu sein, d. h. des allmählichen Bewusstgewordenseins des Denkens für sich selbst in einem bestimmten Volke und einem bestimmten Bildungsstadium desselben. Jede Sprache ist daher zugleich das Abbild der Bildung ihrer Zeit und ihres Volkes, und eben damit verändert sie sich unablässig von Innen heraus als Gesammterzeugniss des nationalen Gedankenverkehrs und der gemeinsamen Denkarbeit, indem sie stets der errungenen Stufe des Denkens (im Individuum, wie im ganzen Volke) Ausdruck verschaffen muss. Jeder solche Fortschritt und jede Bereicherung der Sprache wird aber, wie alles Neuschöpferische, vom Genius des Einzelnen erfunden und erst indem er seine Umgebung zu sich und seinen Gedanken emporhebt, wird auch die von ihm geschaffene neue Sprachwendung allmählich das Gemeingut der Uebrigen und dem Gedanken- und Sprachschatze des Volkes einverleibt.

241. 4. Endlich zeigt sich die Sprache als das äussere Vermittelungsglied, welches das Denken sich selbst

gegeben hat, um aus seiner noch unbewussten Wirksamkeit, wie sie auf den Stufen des Wahrnehmens und des Vorstellens stattfindet, zum ausdrücklichen Bewusstsein seines Thuns und somit zum eigentlichen (selbstbewussten) Denken zu gelangen. Erst mittels der Sprache legt es seine Gedanken bewusst auseinander, erhebt sich zu ausdrücklichem Denken, wird, in Worten und Sätzen, seiner Ergebnisse gewiss und kann sie damit zugleich zum Gemeingut aller die gleiche Sprache Redenden machen.

Aber dies ist noch nicht das Letzte. In der Erforschung des Sprachorganismus, des Abbildes seiner unbewusst vollzogenen Processe, erhebt es sich endlich zum allgemeinen Denken seiner selbst, zum Denken des Denkens. Sein eigener, vorher ihm geheimnissvoller Bau ist ihm an der Sprache und ihrem Baue durchsichtig geworden. An dieser Stelle werden wir im Folgenden die Untersuchung über das Wesen des Denkens wieder aufzunehmen haben, weil es der psychologischen Entwickelung des Denkens, dem eigenen Zusichselbstkommen desselben entspricht.

Bekanntlich ist es die weltgeschichtliche That des Aristoteles gewesen, durch das Mittelglied der Sprache zur Wissenschaft des Denkens, zur „Logik", gekommen zu sein. Später, nachdem ihre Grundzüge einmal gefunden waren, konnte man das sprachliche Element von ihr abstreifen und sie als „reine", „formale" Logik darstellen, was in diesem Zusammenhange betrachtet — und er ist der eigentlich historische — keinesweges eine tadelnswerthe oder einseitige Auffassung dieser Wissenschaft war, wofür man gegenwärtig sie allerdings zu halten hat, weil jetzt die völlig fremdartige Nebenbestimmung der Behandlung der „formalen" Logik sich beigemischt hat, jenes „Denken" und die „allgemeinen Denkformen" für etwas lediglich Subjectives, nur für das Bewusstsein des Menschen Geltendes zu betrachten. Von dieser allerdings einseitigen

und zugleich völlig willkürlichen Wendung hätte indess die „formale Logik“ gerade dadurch sich frei erhalten können, wenn sie das Denken in seiner unauflöslichen Beziehung zur Sprache, d. h. in seinen vorbewussten, der subjectiven Willkür des Menschen völlig entrückten Wirkungen, festgehalten hätte. Ebendies aber, diese vorbewusste Objectivität des Denkens in der Sprache, liess Kant ganz aus den Augen, wie ihm von Herder in seiner „Metakritik“ zu seiner Zeit gut und sachgemäss entgegengehalten wurde, während doch Leibnitz schon, in seinen bewunderungswürdigen, noch immer viel zu wenig gekannten „Nouveaux Essays“ (im III. Buche) die Sprache nach ihrem „formalen“ Theile ganz nur als den Ausdruck, das versinnlichte Gegenbild allgemeiner Denkbestimmungen behandelt, während ebenso gleichzeitig mit Kant Lambert die Sprache ausdrücklich als die unmittelbarste symbolische Darstellung des Denkens und der Erkenntniss bezeichnete.*) In der Nachkantischen Periode hat K. L. Reinhold zuerst, soviel wir wissen, auf diese nothwendige Beziehung des Denkens zur Sprache hingewiesen, zunächst freilich in der kritisch-polemischen Absicht, um durch Reinigung des philosophischen Sprachgebrauchs von seinen Zweideutigkeiten und Ungenauigkeiten den bisherigen Misverständnissen ein Ende zu machen.**) Dennoch leuchtet dabei die Grundansicht hervor, in der Sprache das unwillkürliche Gemächt des Denkens zu sehen, welche gerade um deswillen ebenso unwillkürlich auf die bewusste Thätigkeit dieses

---

*) J. H. Lambert Neues Organon 1764. 2. Band: „Semiotik oder Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge“, was, wie er im Verlaufe zeigt, am Unmittelbarsten nur durch die Sprache geschieht.

**) K. L. Reinhold, „Beschreibung des menschlichen Erkenntnissvermögens aus dem Gesichtspunkte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen.“ Kiel 1816.

Denkens (im philosophirenden Subjecte) zurückwirkt und verwirrend es alteriren kann. Später hat der treffliche J. E. von Berger in seinen „Grundzügen zur Wissenschaft"*) eine allgemeine und nahezu erschöpfende Darstellung des Verhältnisses von Denken und Sprache gegeben; während das neuerwachte Studium der Aristotelischen Logik und die allgemeinverbreitete Kenntniss seiner Lehre in gegenwärtiger Zeit es verhindern wird, diesen wichtigen Gesichtspunkt wieder verloren gehen zu lassen.

III.

242. Die stete Wechselwirkung zwischen Phantasie und Gefühl gehört zu den bekanntesten und augenfälligsten psychischen Erscheinungen. Auch erklärt sie sich eigentlich von selbst aus unserer Grundansicht über die (gemeinsame) Quelle der Phantasie und des Gefühls, an welche vor allen Dingen hier zu erinnern ist.

Jedes Gefühl (als bleibende „Stimmung" oder vorübergehender „Affect") — so zeigten wir §. 107, 108 — beruht auf dem Bewusstwerden des Verhältnisses, in welches die qualitative Beschaffenheit des Geistes in irgend einer Art zu irgend einem andern, sein Wesen und dadurch sein Bewusstsein afficirenden Objecte tritt. Das Gefühl ist der durchaus unwillkürliche Ausdruck dieses Verhältnisses der Homogeneität oder Heterogeneität im Bewusstsein; es ist daher ebenso ursprünglich verbunden mit einer bestimmten Willenserregung, welche stärker hervortretend als „Begehren" oder „Verabscheuen" sich kundbar macht (§. 110).

Diese unwillkürliche und starke, zugleich nie aufhörende Erregung des Geistes an der innersten Quelle seines Bewusstseins kann nun aus demselben Grunde nicht um-

---

*) Erster Theil: „Analyse des Erkenntnissvermögens oder der erscheinenden Erkenntniss im Allgemeinen." Altona 1817, S. 109 fg.

hin, ebenso unwillkürlich die symbolisirende Thätigkeit des Geistes mitanzuregen: d. h. die Phantasie versinnbildet sogleich die stehenden, wie die wechselnden Gefühle, setzt sie unmittelbar in seine Bildersprache um; und so geschieht es, dass wir in unmittelbarem (unreflectirtem) Bewusstsein, nie in reinem bildlosen Gefühlszustande uns betreffen, sondern dass er doppelt complicirt ist: durch analoge Willenserregungen und durch entsprechende Vorstellungsreihen, in deren bildlichem Ausdruck der innerste Charakter unserer bleibenden Stimmung oder unserer wechselnden Gefühlserregungen sammt den dadurch erzeugten Begehrungen und Verabscheuungen sich widerspiegelt. Welche Bilder unwillkürlich unser Bewusstsein begleiten und unserm besonnenen Denken beiherspielen, darin offenbart sich, wie im treuesten Abbilde, die eigentliche Grundbeschaffenheit unserer Stimmung. Insofern kommt den Phantasiebildern, als den untrüglichen Gleichnissen jener innern Vorgänge, die entschiedenste Realität für das Subject zu: — ein Satz, welchen der nächste Abschnitt in seiner folgenreichen Bedeutung zu zeigen hat.

243. Diese ununterbrochene Wechselwirkung zwischen Phantasie und Gefühl zeigt sich nun auf doppelte Weise:

1. Von Gefühl und Affect erregt, setzt die Phantasie den Inhalt derselben in Bilder um, die desto lebhafter und eindringlicher sind, je stärker und je anhaltender Gefühl oder Affect im Geiste sich behaupten. Es ist die bekannteste, oft höchst belästigende Erfahrung, dass die unwillkürlich sich bildenden Vorstellungen durchaus die Farbe unserer Stimmung tragen: der Erwartende, Hoffende, Fürchtende ersinnt sich tausend, der Richtung seines Affects entsprechende, damit ihn verstärkende Möglichkeiten. Der Affect der Reue hört nicht auf, das Bild der bereuten That vorzuspiegeln; und hier ist die Stelle, wo erklärbar wird, wie das Phantasiebild dergestalt vor dem Bewusstsein sich

verstärken, zu einer so unwillkürlichen Gewalt für dasselbe werden könne, dass es dies völlig bindet und beherrscht, indem es zur „Vision“ sich verdichtet, ja die Grenze der „Geistesstörung“ erreicht. Der folgende Abschnitt wird diese Stufenfolge näher zu zeigen haben.

Aber auch hier bestätigt sich die soeben gemachte Bemerkung (§. 242): dass der Symbolik der Phantasie durchaus ein Reales entspreche. Sie ist die unwillkürliche Zeichensprache innerer Vorgänge, und so betrachtet vermag sie uns über die innern (vorbewussten) Beziehungen des Geistes die treuesten Aufschlüsse zu geben.

2. Umgekehrt aber wirkt auch die Phantasie auf Erregung des Gefühls und der Affecte zurück, und greift so mittelbar auch zurück auf Wille und Trieb (in Begehren und Verabscheuen). Die Erscheinung, dass Phantasie, überhaupt in uns erregte Vorstellungen, das Bestimmende für Fühlen und Wollen werden, ist ebenso universell und beruht auf demselben Grunde, wie die entgegengesetzte der Phantasieerregung durch das Gefühl. Diese Wirkung ist fast noch mächtiger und unwillkürlicher, als die erste.

Alles, was „künstlerische Illusion“ heisst, beruht auf dieser unwillkürlichen Rückwirkung der Phantasie in Gefühl und Trieb. Ebenso wenn wir das gewöhnliche Handeln der „Gefühlsmenschen“, aus dunkeln, von ihnen selber unverstandenen Antrieben, auf seinen psychischen Ursprung zurückführen wollen: so ist hier das Gefühl durchaus nicht das Erste und Selbständigleitende, sondern das Zweite und Abgeleitete. Gewisse herrschende und allmählich verhärtete Vorstellungen („Vorurtheile“) sind es, welche auf Gefühl und Trieb zurückwirken und ihnen die unwiderstehliche Richtung geben, welche ein solches „Handeln“ fast zum Producte einer mechanisch nothwendigen Wirkung machen.

Durch die Kunst endlich, gewisse Vorstellungen in uns zu erregen, gelingt es weit sicherer, leise und unmerklich

auf die Menschen zu wirken, als durch Hervorheben allgemeiner Begriffe und „vernünftiger Gründe". Die Ursache davon liegt in dem allgemeinen Gesetze über die Entwickelung des Bewusstseins. Erst für die Sphäre des „Selbstbewusstseins" existiren allgemeine Begriffe und den Willen bestimmende Vernunftgründe. Diese ganze Region ist aber eine so vermittelte, liegt so weit ab von dem innersten Mittelpunkte aller Gefühls- und Willensimpulse, und so auch von der Nachbarschaft ursprünglicher Phantasiethätigkeit, dass die Folge nicht verwundern kann, wenn man diese Handlungsweise nach bewussten Erwägungen und allgemeinen Maximen von der „Blässe" — besser vielleicht wäre zu sagen — von der Triebschwäche des Gedankens „angekränkelt" findet. Ohne tüchtige „Leidenschaft" — sagt der Dichter —, wir fügen genauer hinzu: ohne energischen Trieb und Phantasieerregung — ist nichts Bedeutendes jemals vollbracht worden! —

Zweite Unterabtheilung.

Die unwillkürlich objectivirende Wirksamkeit der Phantasie: das Traumleben des Geistes.

---

244. Wenn auch dem Begriffe nach die hier bezeichnete Richtung der Phantasiethätigkeit deutlich und wohl unterscheidbar sich abhebt von der im vorigen Abschnitte betrachteten: im thatsächlichen Erscheinen dennoch verhält es sich anders. Hier ist jenes „Traumleben" keinesweges immer ein so scharf abgegrenzter Zustand, dass das Subject plötzlich und unvermittelt in ihn einträte, um ebenso sprungweis ihn wieder zu verlassen, sondern es sind unbestimmbar viele Zwischenstufen, welche aus dem wachen in den Traumzustand hinüberleiten oder eigentlicher noch: ihn allmählich aus dem Hintergrunde des Geistes hervortreten lassen, sodass er nun allein und ausschliesslich unser Bewusstsein beherrscht, nicht mehr überglänzt durch die Vorstellungen des Wachens.

Denn sogleich ist hier die gemeinhin herrschende Ansicht zu berichtigen, welche „Traum" und „Wachen" wie zwei wechselweis sich ausschliessende, gegenseitig alternirende Zustände einander gegenüberstellt; man befinde

sich entweder in dem einen (schlafend und träumend), oder im andern (wachend und freibewusst). Dies kann indess nur für die oberflächlichste psychologische Beobachtung genügen. Jede sorgfältigere Betrachtung weist es zurück; blos darum schon, weil man sich erinnern muss, dass es oft genug ein „wachendes Träumen“, einen Zustand innerer Versunkenheit gibt, in welchem man, ganz abgekehrt von den äussern Wahrnehmungen und ohne die geringste Beachtung derselben, in der eigenen unwillkürlich sich bildenden Vorstellungswelt versinkt. Dass dies schon Anfang und Vorstufe des eigentlichen Traumes sei, wird sich im Folgenden bewähren.

Der tiefere Grund jedoch, jene ganze Auffassung eines alternirenden Gegensatzes zwischen beiden Zuständen für ungenügend zu erklären, beruht darauf, indem sich ergeben hat: dass das traumbildende Vermögen, die Phantasie, stets uns gegenwärtig, unablässig in uns wirksam sei, dass es niemals aufhöre, auch auf unser waches, ja das wachste Bewusstsein einzuwirken, unmerklich und unwillkürlich in dasselbe einzusprechen. So fallen beide Zustände nicht auseinander oder schliessen sich aus, sondern sie sind ineinander und verhalten sich wie „Inneres“ und „Aeusseres“ (Vorbewusstes und Bewusstes) am Geiste. Das wache Bewusstsein erscheint gleichsam aufgetragen auf dem Hintergrunde jenes geheimnissvollen Phantasielebens, welches unwiderstehlich hervortritt und den Raum des Geistes allein erfüllt, wenn aus irgend einem, noch näher zu ermittelnden Grunde (wir werden deren verschiedene kennen lernen) die Energie der wachen Bewusstseinsprocesse ermattet oder ganz erlischt. Dann lebt der Geist ausschliessend nur „im Innern“; lebt zugleich aber dies Innere in sein Bewusstsein heraus; dies bildet endlich eine neue, gleichsam nach Innen gehende Bewusstseinsentwickelung, welche zugleich eine eigenthümliche Stufenfolge der Vertiefung in dies Innere zeigt.

245. Die Bedingungen, welche eintreten müssen, um jene theilweise oder völlige Suspension des wachen Bewusstseins herbeizuführen (§. 244) und so die Traumbildung zu vermitteln, sind nicht schwer zu entdecken und längst auch richtig erkannt worden.

1. Man hat vielfach behauptet und von Zeit zu Zeit kehrt diese Behauptung wieder unter den skeptischen Argumenten gegen die Realität der Aussenwelt: dass man kein objectives Kriterium besitze, um den Zustand des wachen Bewusstseins und der Wahrnehmung vom Traumbewusstsein und seinen für real gehaltenen Einbildungen zu unterscheiden. Der Schein von Richtigkeit in dieser Behauptung kann nur dann entstehen, wenn man unbeachtet lässt, dass der Geist im Traume ein um die Hälfte seiner Bewusstseinsbedingungen verkürztes Dasein hat (vgl. §. 246). Seiner allgemeinen Form nach ist jedes Bewusstsein Unterscheidung zwischen Subject und Object, Ich und Nichtich, und eben damit ein Realsetzen (Objectiviren) des Nichtich. Im Wachen objectiviren wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen (§. 173, 174), im Traume den Inhalt eigener, unwillkürlich erzeugter Gebilde; aber in beiden Fällen verfahren wir nach demselben Grundgesetze des Bewusstseins. Wir objectiviren im Traume nur darum die Producte unsers eigenen Innern, weil wir überhaupt zu objectiviren genöthigt und im wachen Bewusstsein es zu thun veranlasst sind. Nur weil wir im Wachen unablässig objectiviren, greift diese Analogie für uns in den Traum hinüber.

Und so ist das Kriterium zwischen Wachen und Traum ein durchaus festes und untrügliches, widerstandsfähig für jede Skepsis. Das Objectiviren des Wachens ist ein vollständiges und berechtigtes, das des Traumes ein unvollständiges und darum illusorisches; wir können aus dem wachen Bewusstsein zwar die Entstehung des Traums und seine unwillkürliche Täuschung erklären, niemals aber

beide verwechseln oder identificiren; denn der Traum ist in jedem Sinne nur Nebenerfolg unsers Wachens; was wir auch an denjenigen Traumzuständen bestätigt finden werden, welche wir als „Wachtraum“ bezeichnen müssen. Das Erträumte existirt nur für das träumende Individuum und findet daran seine Controle, das infolge der Empfindung Objectivirte existirt für jedes empfindungsfähige Wesen, welches in den gleichen Empfindungsbereich eintritt, oder nach Herakleitos' und Kant's Ausspruch: „Wenn wir wachen, haben wir eine gemeinschaftliche Welt; wenn wir schlafen, hat jeder seine eigene.“ *)

2. Psychologisch zu verstehen ist der Traum daher nur aus seinem Gegensatze mit dem Wachen.

Der Charakter des entschiedenen Wachens — im Unterschiede vom Halb-Wachen, Dreiviertels-Wachen u.s.w., in welches eben darum wenigstens Elemente zur Traumbildung sich einschleichen können — schliesst ein Dreifaches in sich. Es ist der Zustand, wo alle Sinne dem Auffassen der Sinnenaffectionen geöffnet sind, infolge dessen wir den Inhalt derselben als etwas ausser uns Vorhandenes, als „Aussenwelt“, von unserm eigenen Dasein unterscheiden. Ebendamit stellen wir diesen „äussern Dingen“ unsere selbsterzeugten Vorstellungen gegenüber, und grenzen so beide Sphären, als Innenwelt und Aussenwelt, deutlich und ohne Verwechselung aneinander ab.

Endlich durchwaltet diesen Zustand der Wille, welcher stets in uns erregt wird durch das Bewusstsein, ein von uns Unabhängiges, ein „Nichtich“, uns gegenüber zu haben und es wollend bewältigen zu müssen. Für dies nach Aussen gewendete Wollen, damit es gelinge, richten wir aber auch, ebenso wollend, unser Inneres ein; und beherrschen, durchwirken solchergestalt im Wachen unsern gesammten Zustand mit Bewusstsein und Freiheit.

---

*) Kant's Anthropologie, S. 104.

246. Die erste Bedingung, von welcher alle Erregung des wachen Bewusstseins ausgeht, verschwindet nun im Schlafe, dessen physiologischen Ursachen wir hier nicht nachforschen; sie sind bekannt genug: — die Sinne schliessen sich; der Geist versinkt einseitig in seine Innerlichkeit; er lebt nur in Einer Welt, wie vorher in zweien, den gegenseitig sich abgrenzenden. So tritt diese innere Welt für ihn an die Stelle der andern und er objectivirt jene unwillkürlich im Traume, erzeugt sich eine „Traumwelt“.

Im Schlafe tritt aber auch (aus denselben physiologischen Gründen, welche die Suspension der Sinnenempfindung bewirken) die zweite, die von Innen kommende Erregung, der Wille, zurück: der Geist versinkt in die Unwillkürlichkeit seines Bildens. Ohne seinen Willen und Vorsatz, ja wider beide, spielt der innere Vorstellungsprocess mit seinem Bewusstsein. Der Traum steigert sich zu einer selbständigen Macht und neuen Objectivität, die aber nicht dem dem Träumenden gegenübersteht, sondern in seinem Innern ihren Sitz hat. Im Traume ist daher nicht mehr der Gegensatz zwischen „Aussen-“ und „Innenwelt“, sondern der zwischen Gebundenheit und Freiheit des Vorstellens der vorherrschende (was bei den Träumen, welche man „unreife“ nennen könnte, auch für das Bewusstsein des Träumenden hervortritt. Wir träumen zwar, aber die Reflexion, „dass es nur ein Traum sei“, mischt sich ein, und der manchmal gelingende Versuch, ihm eine andere Wendung zu geben). Dies Urtheil über die Unfreiwilligkeit, Unzurechnungsfähigkeit des Träumens hat sich sogar bis zum Satze der theologischen Moral gesteigert: „dass für die Sünden des Traumes das träumende Subject nicht verantwortlich sei!“

Solche Bindung der Freiheit und Besonnenheit durch den Traum kann nun ferner, unter besonders begünstigenden Umständen, welche wir kennen lernen werden, bis zu der Höhe sich steigern, dass sie auch ins Wachen hinübergreift

und hier das Spiel des Traumes fortsetzt, sodass das Subject nicht blos „wachend träumt“ (sporadisch und rasch vorübergehend tritt diese Thatsache sehr häufig auf und ist, in den bekannten Sinnenhallucinationen vor dem Einschlafen, sogar eine stehende Erscheinung), sondern im Wachen das Geträumte zugleich objectivirt.

Dies begründet die Möglichkeit des „Wachtraumes“, einer gleichfalls, wie der Schlaftraum, allgemeinen und vieler Abstufungen fähigen Erscheinung.

247. Um überhaupt indess das allgemeine Verhältniss richtig zu würdigen, in welches der Geist durch den Traum versetzt wird, ist an Folgendes zu erinnern.

1. Infolge jenes psychophysischen Gesetzes von Erhaltung der Kraft bei stets veränderlicher Vertheilung derselben auf die einzelnen Functionen, welches auf alles Reale, darum auch auf das Seelen- und Geistwesen sich erstreckt („Anthropologische Ergebnisse“, §. 6—12, 75), findet in allen organischen Processen ein periodischer Wechsel von Anspannung und Nachlass, von höchster Intensität und von Pausiren statt. Dieser Wechsel kann im Geistigen, dessen eigenthümliche Energie ja eben darin besteht, den Bewusstseins-(Vorstellungs-)act in sich hervorzubringen, nur die Form eines Gegensatzes von Lebhaftigkeit oder von Verdunkelung des Bewusstseins annehmen. Und dieser Gegensatz erhält abermals seinen besondern Ausdruck in den Unterschieden von bewusster Freiheit und von Unfreiwilligkeit (Mechanismus) bei Gestaltung der Vorstellungs-(Denk-)processe. Die höchste Form desselben wird endlich im Organischen als Wechsel zwischen Schlaf und Wachen empfunden; im Geistigen kann sie nur als Gegensatz (und als Wechsel zugleich) von freibewusstem Lenken der Vorstellungen und von unwillkürlichem Vorstellungsleben auftreten.

Dass endlich dieser Gegensatz und Wechsel im Bewusstsein zunächst und der allgemeinen Regel nach an

den organischen Wechsel von Schlaf und Wachen gebunden sei und mit ihm zusammenfalle, liegt in dem allgemeinen Verhältnisse, dass der Geist in seinen bewussten Functionen an die organischen Bedingungen und ihre allgemeinen Gesetze gebunden sei. Darum ist der Schlaf nicht blos organischer Zustand, sondern zugleich eine bestimmte Modification des Bewusstseins. In welcherlei Art, werden wir kennen lernen.

2. Dadurch erhält der Schlaf noch eine eigenthümliche Bedeutung für den Geist, als solchen, nicht blos für sein organisches Leben. Während des Wachens ist es nicht nur die Kraftverzehrung seiner Bewusstseinsprocesse überhaupt, welche ein Pausiren dieser geistigen Anstrengung nöthig macht, sondern ebenso sehr die unvermeidliche Einseitigkeit, in welche jede Thätigkeit des wachen Lebens uns verwickelt, die dem Geiste eine Wiederherstellung zur innern Einheit und Ganzheit nöthig macht. Nach allen Seiten hin in die Menge von Einzelheiten zersplittert, welche das Wachen ihm auferlegt, bedarf er der Sammlung und der Rückkehr in seine substantielle Totalität.

Deshalb ist der Schlaf nicht blos Ruhe des Geistes durch negative Anstrengungslosigkeit, sondern Ausheilung, positive Herstellung desselben von der zerstreuenden Verbreitung über die verschiedensten Gegenstände und die rasch wechselnden Interessen des Wachens. Diese Einseitigkeiten des Wachseins und seiner vereinzelten Richtungen gleichen sich aus im Schlafe, in welchem der Geist überhaupt den Willen und das (reflectirende) Denken fallen lässt.

Dies die geistige Bedeutung des Schlafs; wie nun noch eine eigenthümliche Compensation durch den Traum dazukommen könne, den wir in manchen Fällen durch seinen Inhalt die aufgezwungene Einseitigkeit des Wachens ergänzen sehen, davon wird im Folgenden die Rede sein.

248. 3. So nimmt an der Erzeugung des Traumes die ungetheilte Substanz des Geistes, der ganze Seelenzustand Theil und spricht sich aus in den Bildern desselben. Nicht der freie, in bewusstem Denken und Wollen gespannte Geist, sondern der ruhende, in seinem unwillkürlichen Gesammtbestande sich fühlende Geist erscheint im Traume sich selber und gibt von sich selbst ein Zeugniss.

Nach diesem Massstabe charakterisirt sich die Bedeutung und der Werth des gesammten Traumzustandes, in dessen einseitige Ueberschätzung oder Unterschätzung man bisher sich getheilt hat. Einestheils steht der Mensch in ihm niedriger, als in seiner wachen, reflectirenden Thätigkeit: denn er ist auf eine tiefere Stufe des Bewusstseins zurückgesunken; — anderntheils lebt er reicher und intensiver darin, indem das sonst bewusstlos bleibende Innere widerstands- und rückhaltslos im Traume hervorbricht, welches im Wachen von den Energien der durch das Sinnenleben erregten Bewusstseinsprocesse überdeckt wird. Daher auch weil das zerstreuende Gegengewicht des wachen Bewusstseins fehlt, die Gefühle und Affecte des Traumes tiefeindringender und gewaltiger wirken, als im Wachen. Welcher Intensität des Schmerzes oder der Lust der Mensch fähig sei, auch der besonnene und in sich gefasste, erfährt er erst in seinen Träumen, wo weder das ablenkende Sinnenleben, noch die überwachende Macht der Reflexion den innersten Seelentrieb zu hemmen im Stande sind.

Daher ist der Traumzustand unbestreitbar und durchgängig als der niedrigere zu beurtheilen; denn der Geist ist in ihm zu den Anfängen seiner Entwickelung zurückgekehrt. Aber er bleibt der reichere, so zu sagen interessantere, weil ungeahnte Schätze aus der vorbewussten Region darin emporsteigen können, und Bezüge sich offenbaren, die keine Kunst reflectirender Selbstbeobachtung entdeckt hätte. Aus dem gleichen Grunde jedoch — was wohl zu beachten — bleibt der Inhalt solcher Traumzustände stets der

Controle des Denkens und bewusst vernünftiger Erkenntniss unterworfen. Er ist Object der Forschung, wie jede andere thatsächliche Erscheinung innerhalb oder ausserhalb des Seelenlebens, er bedarf der Deutung und Erklärung durch dieselbe; es lassen sich Schlüsse auf ihn gründen; aber er kann niemals als solcher in die Reihe der beglaubigten selbständigen Wahrheiten eintreten, eben weil er durch solche Prüfung noch nicht hindurchgegangen.

249. Aus der ganzen, bisher entwickelten Ansicht bestätigt sich von einer neuen Seite die alte Lehre: dass der Geist, in seiner Gesammtexistenz betrachtet, ein Doppelleben führe. Nicht aber in dem Sinne, dass er, nach der fast durchaus jetzt herrschenden Ansicht über dies Verhältniss, wo immer von „zwei entgegengesetzten Polen der Seele" die Rede ist — bald in dem Einen Leben weilte, bald im andern —, wachend herausgeworfen wäre aus jener Innerlichkeit und ganz nur in Bewusstsein sich auflöste, träumend der substantiellen Macht des Geistes entbehrte und ganz nur herabsänke zu vernunftlos seelischen Zuständen, — sondern vielmehr also, dass beide Sphären, zwei concentrischen Kreisen gleich, ineinander stehen und ineinander wirken, dass der Geist fortfährt in der Entäusserung seines wachbewussten Sinnenlebens dennoch jener substantiellen Innerlichkeit mächtig zu bleiben. Er führt im diesseitigen Leben sein jenseitiges fort.

Beide aber verhalten sich, aus schon nachgewiesenen Gründen, nach ihrem Werthe und ihrer psychologischen Bedeutung also zueinander. Nur was ins Bewusstsein und Selbstbewusstsein hervorgetreten, ist vom Geiste eigentlich erworben und sein freies Eigenthum geworden. Es ist der einzige, dem Begriffe des Geistes angemessene Zustand, und jener substantielle Hintergrund kann nur die Bestimmung haben, allmählich ins Bewusstsein sich herauszuleben und so dem Geiste zu bewusster Gewissheit und zum Genusse zu gereichen. Er ist seiner psychischen

Dignität nach der unvollkommnere, unreife, dazu bestimmt und fähig, sich in den höhern aufzuheben, sobald die Bedingungen dazu gegeben sind.

Nun hat sich aber nach dem Gesetze aller Bewusstseinsentwickelung gezeigt, dass jedes bestimmte Bewusstsein nur getragen vom substantiellen, eben darum bewusstlos bleibenden Wesen des Geistes möglich werde, dass mithin jeder factisch gegebene Bewusstseinszustand relativ inhaltsarm zu nennen sei gegen die Fülle von bewusstlos bleibenden, aber dem Bewusstsein zugänglichen („vorstellbaren") Anlagen und Zuständen des Geistes, wie daher auch sein bewusstes Leben nur aus „jenen nie erschöpften Quellen" alles Dasjenige schöpfe, was unwillkürlich, ohne Reflexion und Zwang, ins Bewusstsein sich einspricht. Wir erinnern an den alten, schon von der „Anthropologie" durch die mannichfachsten Belege erwiesenen Satz: dass der Geist unbestimmbar reicher sei an Vorstellbarem, als er selber es ahnet und als ihm je in den einzelnen Acten des Bewusstseins zu ausdrücklicher Klarheit gelangen kann. Erst beide Sphären zusammen daher, nicht einseitig nur die des Bewusstseins, können das Wesen des Geistes uns erschöpfend darlegen.

250. Hier erheben sich nun zwei Fragen von äusserster Wichtigkeit. Zuerst: in welcher andern Bewusstseinsform dasjenige erscheinen müsse, was dem Sinnenbewusstsein in seiner Gesammtheit und Gesammtentwickelung zur verborgenen Stütze und zum bleibenden Hintergrunde dient? Dass es nicht die Form des Sinnenbewusstseins selbst sein könne, vielmehr von ihm scharf und specifisch sich abscheide, dass beide Bewusstseinsformen vielmehr im Verhältniss wechselseitiger Ausschliessung stehen müssen, leuchtet nach dem Bisherigen von selbst ein.

Die erste Frage hat sich vorläufig schon im Vorhergehenden erledigt (§. 247, 248): der Traum ist es, welcher diese vorbewusste Region in eigenthümlich gestalteten Bil-

dern uns vorführt. Nach diesem weitesten Massstabe haben wir die Traumzustände zu beurtheilen, und nunmehr können wir an den Erscheinungen, welche die also erforschte Traumwelt uns darbietet, die Tiefe und den Umfang jenes im gewöhnlichen Bewusstsein uns verborgenen Geistesgehaltes abmessen.

Die andere Frage greift noch umfassender in das allgemeine Wesen des Geistes und in den Charakter seines Sinnendaseins zurück. Jener substantielle Gehalt, je bedeutungsvoller er an sich selber sich erweist, kann nur die Bestimmung haben, aus seiner Verborgenheit irgendwie und irgendeinmal hervorzutreten. Was bindet ihn für jetzt in jene Bewusstlosigkeit, und welche Veränderungen müssen eintreten, um ihn im Geiste zum Bewusstsein zu befreien?

Diese Frage ist keine blos psychologische, eben weil sie über das Gebiet und die Bedingungen des gewöhnlichen Bewusstseins hinübergreift. Sie ist eine allgemeinere, anthropologische. Aber damit ist sie die kühnste, zugleich in ihren Folgen durchgreifendste, die überhaupt angeregt werden kann; denn sie verneint den factischen Zustand des Geistes als den normalen und einzig möglichen; sie stellt ihm, wenigstens hypothetisch, einen höhern, umfassendern und andere Daseinsbedingungen gegenüber.

Die „Anthropologie" ist, ihrem umfassendern Standpunkte gemäss, auf diese Frage mit grösster Bestimmtheit eingegangen; sie hat auch den Versuch einer Antwort darauf gegeben; — den Versuch, indem sie ebenso bestimmt zu zeigen hatte, wie im Gebiete aller dieser Fragen, wo schon die Feststellung des Thatsächlichen eigenthümliche Schwierigkeiten darbietet, wo täglich zugleich eine Erweiterung unserer Erfahrungen ihren bisherigen Bestand unsicher macht, lediglich Hypothesen möglich sind, welche durch später ermittelte Thatsachen entweder berichtigt oder völlig umgestossen werden können.

Beides ist indess in Betreff des hier verhandelten Problems bis jetzt nicht eingetreten; und was die (physiologische) Hauptthatsache betrifft, auf die unsere Hypothese sich stützt, so ist sie, seit ihrer ersten Entdeckung durch H. Helmholtz, von andern Forschern so oft wiederholt, dabei genauer Messung unterworfen worden, dass sie im gegenwärtigen Augenblicke zu den festgestellten physiologischen Beobachtungen gehört. Dadurch erhalten wir jedoch das Recht, auch den Schlüssen, welche wir darauf gegründet und die eben den Inhalt jener Hypothese bilden, fortdauernde innere Festigkeit zuzutrauen.

Wir können daher nicht umhin, auf jene Beweisführung an gegenwärtiger Stelle zurückzukommen, weil hier der Ort ist, um das anthropologische Ergebniss derselben in seinen Folgen für die psychologische Auffassung des Menschen zu verwerthen.

251. Die gegenwärtige Physiologie erweist durch Experiment und Messung, dass alle Nervenwirkung einer für uns messbaren Zeitdauer unterworfen sei. Die Versuche, welche dies zeigen, können zwar nur an den motorischen Nerven gemacht werden, aus dem einleuchtenden Grunde, weil nur hier, an den Bewegungserscheinungen in den Muskeln, jene Wirkung sichtbar hervortritt, während dieselbe in den sensibeln Nerven eine innere und darum unsichtbare bleibt. Es ist jedoch eine berechtigte Folgerung, diese Analogie von den motorischen Nerven auf die sensibeln, überhaupt auf alle, die Bewusstseinsprocesse vermittelnde Nerventhätigkeit auszudehnen.

Hierzu kommt psychologischer Seits noch Folgendes. Schon die bisherigen Ergebnisse unserer psychologischen Untersuchung, soweit wir auch noch von ihrem Ende und völligen Abschluss entfernt sind, müssen uns überzeugen, auf wie mannichfach ineinander greifenden psychischen Processen jedes Entstehen einer Vorstellung beruht, wenn

auch unser Bewusstsein sie uns als eine höchst einfache und elementare zeigt. Schon das geringfügigste Gedächtnissbild, die unbedeutendste Vorstellungscombination setzt die complicirteste Geistesthätigkeit voraus; und vom Geiste und seinen Bewusstseinsoperationen gilt recht eigentlich das Wort: dass das Einfachste seinem Ergebniss nach, um es hervorzubringen, das Schwierigste und Vermitteltste sei.

Müssen wir nun an dem unzweifelhaften Erfahrungsaxiome festhalten, dass kein psychischer Act ohne seine physiologische Unterlage möglich sei, dass daher jeder von einer specifischen Nerventhätigkeit begleitet sein müsse: so ist wenigstens die nächste Ursache von der (relativ langsamen) Zeitdauer unserer Bewusstseinsprocesse aufgedeckt. Die sie begleitenden höchst complicirten Nervenverrichtungen bedürfen zu ihrem Geschehen bestimmter Zeitmasse; diese summiren sich in dem Masse, als die Vorstellungen zu längeren Reihen combinirt werden. Jede Vorstellung, um mittels der organischen Unterlage zum Bewusstsein zu gelangen und im Bewusstsein stehen zu bleiben, fordert für sich ein gewisses Zeitquantum, und diese Quanta wachsen nothwendig in eine bestimmte Zeitreihe auseinander auf eine für den bewussten Geist selbst fühlbare Weise.

So erklären sich zunächst aus der durchgreifenden Verleiblichung des Geistes und aller seiner Functionen die sämmtlichen Erscheinungen, welche auf eine Retardation der Bewusstseinsprocesse in uns hindeuten: von der allgemeinen „Enge des Bewusstseinsfeldes“ an, bis zu der besondern Thatsache, dass alle Denkoperationen langsamer sich vollziehen, als die elementaren Sensationen und primitiven Gefühle. Mit der Complication der psychischen Processe, auf denen jene beruhen, steigt auch der Zeitaufwand, deren sie bedürfen, in gleichem Verhältnisse.

252. Warum soll aber die Ursache davon nur in den

sie begleitenden physiologischen Nebenbedingungen liegen, warum wäre sie nicht weit natürlicher zu suchen in der Beschaffenheit der Bewusstseinsprocesse selbst?

Dass in letztern nicht die wahre und eigentliche Ursache liege, ergibt sich aus einer Reihe merkwürdiger Thatsachen, welche eben in das Gebiet des Traumes fallen.*) Das Charakteristische derselben besteht in einem so schnellen Ablauf des Bewusstseinsprocesses, in einer so rapiden „Flucht" der Vorstellungen, dass ein fast völliges Verschwinden der Zeitdimensionen dabei beobachtet wird, nach welchen wir im gewöhnlichen (wachen) Bewusstsein zu messen pflegen. Verbunden damit ist eine andere, ebenso charakteristische Erscheinung: das Bewusstsein ist während dieses Zustandes auch qualitativ gesteigert und vertieft; es durchleuchtet dann Regionen, welche der wachen Erinnerung längst abhanden gekommen sind. Alles jemals Erlebte (so wenigstens erscheint es den Visionären) bewegt in raschestem Fluge, zugleich in lebendigsten, tiefeinschneidenden Bildern, vor der innern Sehe sich vorbei, und das Urtheil, die Reflexion, die sittlich richtende Stimme sind gleich lebendig darin. Der ganze Mensch, bis in seine Tiefe, scheint vor sich selbst ins Bewusstsein sich hervorzukehren. Dabei fühlt er den Gesammtzustand seines Daseins, ob gesund oder elend, auf das Intensivste heraus.

Hier liegt nun die Folgerung nahe, ja sie lässt sich kaum umgehen, sobald wir das physiologische Verhältniss im Ganzen überblicken: dass wenn die Ursache jener Verzögerung der gewöhnlichen und regelmässig verlaufenden Bewusstseinsprocesse in der unvermeidlichen Mitwirkung der Nervenfunction zu suchen sei, die entgegengesetzte Erscheinung einer gesteigerten Geschwindigkeit und Intensivität jener Processe ihren Grund nur haben könne in einer Entbindung des Bewusstseins von diesen organischen Be-

---

*) Das Thatsächliche gibt die Anthropologie, 2. Aufl. (§. 69—71).

dingungen, was einer relativen (vorübergehenden) Entleibung des Geistes gleichzuachten wäre. Auch ist diese Auffassung in der „Anthropologie“ ausführlich besprochen worden.

Dennoch geben wir zu und haben es nie verkannt, dass dies die gewagteste Seite unserer Hypothese sei, nicht sowol wegen der Paradoxie, mit welcher sie der herrschenden Meinung von der „nothwendigen und unauflöslichen Verknüpfung der Seele mit einem Sinnenleibe“ entgegentritt — denn wir haben bis zur Evidenz erwiesen und das zunächst Folgende (§. 253) wird es von einer neuen Seite zeigen, dass in dieser Verbindung keinerlei „Nothwendigkeit“ liege, dass sie lediglich ein factisches, auch anders zu denkendes Verhältniss sei —, als wegen der innern Beschaffenheit der Thatsachen, auf welche die Hypothese sich stützt. Jene ekstatischen Erscheinungen sind im Ganzen so seltene, es ist zugleich so schwierig, sie nach ihren bleibenden und übereinstimmenden Ursachen zu erforschen, dass es voreilig wäre, in ihr die einzig mögliche Erklärungsweise zu sehen. Hier haben wir daher noch auf weitere Bestätigung durch Thatsachen zu warten, nach Art derjenigen, welche wir im §. 168 der „Anthropologie“ anführten.

253. Dennoch glauben wir auch in diesem Punkte unsere Vermuthung bis zu demjenigen Grade innerer Wahrscheinlichkeit gesteigert zu haben, welcher nöthig ist, um sie überhaupt in das Ganze einer wissenschaftlichen Untersuchung aufzunehmen; und auf dies Ganze gestützt, fassen wir demgemäss das Gesammtergebniss des Bisherigen in folgenden Sätzen zusammen:

1. Anknüpfend an die Resultate der „Anthropologie“ und an das im ersten Buche dieses Werks (§. 15 fg.) Nachgewiesene dürfen wir den entscheidenden Satz nicht vergessen: dass die Bewusstseinsquelle im Geiste keinesweges auf seiner leiblichen Organisation beruht, sondern dass sie im eigenen vorempirischen Wesen desselben ge-

gründet ist, dass sie in seinem apriorischen Triebleben liegt. Durch seine Verbindung mit dem organischen Leibe und die dadurch vermittelten Sinnenreize wird sie zwar geweckt und in bestimmte enge Formen sinnlicher Perception geleitet, wodurch entsteht, was wir „Sinnenbewusstsein“ („Erdgesicht“) nannten; aber an sich selbst ist sie durchaus vorsinnlichen und selbständigen Wesens.

2. Daraus folgt, dass jenes „Sinnenbewusstsein“ nur eine der möglichen Formen des Bewusstseins **überhaupt** sei. Der allgemeinen Möglichkeit nach könnte es auch noch andere geben, so gewiss die innere Quelle desselben durchaus unabhängig ist von jeglichen äussern Bedingungen ihres Wirkens.

3. Daher bestätigt sich zugleich von einer neuen Seite unsere Behauptung: Das Bindende und Verzögernde für die Processe des Sinnenbewusstseins brauchen wir nirgend anderswo zu suchen, als da, wo sie physiologisch und experimentell sich nachweisen lassen, in den organischen Bedingungen, an welche der Geist im sogenannten „normalen“ Zustande geknüpft ist. Und zu dieser Auffassung der Sache sind wir sogar genöthigt. Denn

4. es findet sich wirklich ein Zustand des Geistes, in welchem er die Bewusstseinsprocesse mit ungleich grösserer Geschwindigkeit, Lebhaftigkeit und eindringlicherer Intensität vollzieht, als er dies im Zustande des „Sinnenbewusstseins“ jemals fähig ist.

5. Wir haben daher das Recht zu dem Schlusse, dass dieser erhöhtere Zustand des Bewusstseins nur die Folge einer Entbindung von jenen leiblich-organischen Bedingungen sein könne. Ebenso ist, was wir soeben blose Möglichkeit nannten, uns nunmehr zu einer Thatsache erwachsen: es gibt factisch noch einen andern Ausdruck für die allgemeine Bewusstseinsquelle im Geiste.

6. Die Grundform dafür ist der Traum. Es ist daher noch von einer neuen Seite psychologisch wichtig, die

Grundgesetze des Traumes zu erforschen, weil in ihm eine dem „Sinnenbewusstsein" vollkommen ebenbürtige, gleich selbständige und eigenthümliche zweite Gestalt des Bewusstseins sich offenbart.

7. Doch folgt aus allem Diesen nicht ebenso unmittelbar, vielmehr wäre dies als eine übereilte Folgerung abzuweisen: dass jeder Traum, blos als solcher, jener vorsinnlichen Bewusstseinsquelle entspringe. Das Recht zu einer solchen Erklärung erwächst uns erst dann, wenn der Inhalt des Traumes wirklich also beschaffen sich zeigt, dass er aus den Nachwirkungen des Sinnenbewusstseins in den Schlaf und Traum hinein überhaupt nicht mehr, oder nicht mehr vollständig sich herleiten lässt. Wir werden dieser Bedingung im Folgenden sorgsam nachzukommen wissen.

8. Dagegen liegt eine andere Folgerung nahe.

Wenn die realen Wesen niederer Ordnung, welche den Erscheinungen der bewusstlosen Natur zu Grunde liegen, auf unsern Geist und unser Bewusstsein nothwendig nur mittels unserer sinnlichen Organisation, als der mit ihnen verwandten Daseinssphäre entnommen, einwirken können und diese Form des Wechselverkehrs (Leib wirkend auf Leib) ebenso folgerichtig sich auch auf alle sinnlich organisirten Seelen und Geister erstrecken muss (Geist wirkend auf Geist mittels beiderseitiger Leiblichkeit): so lässt sich wenigstens die Möglichkeit des Gedankens nicht abweisen, dass die realen Wesen, denen wir zwar gleich uns Geistigkeit und Bewusstsein beizulegen haben, die aber eines mit dem unsern übereinstimmenden Organismus entbehren, einer andern, directen und sinnlich nicht vermittelten Einwirkung (Geist rein wirkend auf Geist) fähig sein mögen. In diesem Falle wird die Einwirkung nothwendig hinter den Bereich unsers sinnlich vermittelten Bewusstseins fallen; und wenn sie überhaupt in ihren Wirkungen unser Bewusstsein erreicht (was vorerst ganz allgemein „Eingebung" uns zu nennen erlaubt sei), kann dies nur in der Form des

Traumes, also durch das Organ der Phantasie, geschehen.

9. Der Begriff dieser Möglichkeit bleibe vorerst als leerer Rahmen stehen, indem später erst, eben am Studium der verschiedenen Formen des Traumbewusstseins, sich entscheiden kann, ob unter denselben sich Thatsachen finden, welche nur aus einer solchen directen „Eingebung" sich erklären lassen.

10. Eine solche Möglichkeit nun vorausgesetzt, kann für die Beziehungen, welche in die unserm Sinnenbewusstsein jenseitige (innere) Region unsers Geistes fallen, nur die Phantasie bewusstseinserzeugendes Organ sein, sagten wir — wenn sie überhaupt ins Bewusstsein treten, wenn sie nicht vielmehr (eine andere, nicht abzustreitende Möglichkeit) als bewusstloser Antrieb im Geiste verborgen bleiben und erst mittelbar, durch ihre Wirkungen, ins Bewusstsein gelangen —; ein Fall, der gleichfalls später zur Erwägung kommen dürfte!

254. Die Phantasie wird bewusstseinerzeugendes „Organ". Es ist sehr der Mühe werth, zu untersuchen, was hier Organ bedeute und in welchem Sinne dieser Begriff überhaupt auf die Phantasie, nach ihren bereits uns bekannten Eigenschaften, Anwendung finden könne.

Wir dürfen hierbei keiner andern Analogie folgen, als wie dieser Begriff vom Sinnenbewusstsein her uns bekannt und unzweifelhaft festgestellt ist. Die durch das „Sinnen-Organ" (des Sehens, Hörens) erzeugte Empfindung ist nichts Anderes, als der eigenthümliche Ausdruck der Gegenwirkung, mit welcher die Seele (der Geist) einen von Aussen kommenden specifischen Reiz beantwortet und in die Sprache des Innern (des Bewusstseins) überträgt, ohne dass damit an irgend eine qualitative Gleichheit (Abbildlichkeit) zwischen dem Sinnenausdruck und dem äussern Reize zu denken wäre. Andererseits ist dies Verhältniss aber auch kein blos äusserliches, rein beziehungsloses; es findet zwi-

schen beiden Bezeichnungsarten Analogie statt: ein festes allen empfindsamen Wesen gemeinsames Zeichensystem entspricht allen specifischen Erregungen, welche die objective Natur unsern Sinnen entgegenbringt.

In ganz analogem Werthe kann auch die Phantasie als „Organ" bezeichnet werden, aber für ein anderes Gebiet von Erregungen im Geiste: für diejenigen, welche von Innen stammen und geistigen Ursprungs sind. Und auch hier zeigt uns die tiefer dringende Beobachtung, welche das Ganze der Phantasiewirkungen ins Auge fasst, ein ebenso gesetzmässiges und vollständiges Bilder- und Bezeichnungssystem, eine ebenso feste Zeichensprache für jene innern Zustände, als wie das System unserer Sinne sie für den Verkehr mit der Aussenwelt uns darbietet.

Solchergestalt ist die Phantasie gleichfalls „Organ" in obenbezeichneter scharfbestimmter Bedeutung. Gleichwie das System der Sinne die äussern Erregungen in die feste, gemeingültige Bildersprache des Innern übersetzt, so die Phantasie die innern Erregungen (Gefühle, Affecte, Rapporte des Geistes) in die ebenso gesetzliche Sprache einer äusserlich objectivirenden Bildlichkeit, die unter gewissen Bedingungen sogar — und dann nennen wir sie Traum — für ein wirklich Objectives gehalten werden kann.

Eben damit trägt die Phantasie keinen blos individuellen Charakter oder ist in ihren Erfindungen und Bildern ein lediglich willkürliches Vermögen — man wird gestehen, dass dies die herrschende Vorstellung von ihr sei —; sondern gleich der Gemeinsamkeit des Denkens, wie nach Unten gleich der für uns Alle übereinstimmenden sinnlichen Organisation, ist sie eine allgemeine, über das blos Individuelle hinausreichende Macht; d. h. sie gehört zu den ursprünglichen („apriorischen") Grundanlagen des Geistes; und auch ihre Bildersprache ist mit nichten eine zufällige oder beliebige, sondern sie deutet zurück auf ein Zeichensystem und eine Symbolik, welche mit tiefer Con-

sequenz und Gesetzmässigkeit jedem Innerlichen, nur dem Bewusstsein Erschlossenen, seinen versichtbarenden, zugleich allen bewussten Wesen gemeinsam verständlichen Ausdruck gibt.

255. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich gründlich und in letzter Instanz das Charakteristische der Phantasie auf allen ihren Stufen. Es ist schon erwiesen worden, dass die Mimik unserer Leibesgeberden die unbewusst künstlerische Zeichensprache unserer Gefühle und Affecte, somit aufs Eigentlichste Phantasiewirkung sei. Aber diese Sprache ist eine gemeinsame für uns Alle; in doppeltem Sinne: der mimische Ausdruck, das Grundbild des Gefühls oder des Affects, ist in Allem derselbe; darum wird er aber auch von Allen gleichmässig verstanden und mitgetheilt. Die Geberde ist eine allen fühlenden und affectbehafteten Wesen eingebildete, durchaus unwillkürliche Zeichensprache; erklärbar daher nur unter der Annahme eines ihnen allen gemeinschaftlichen Grundvermögens.

Auf welche Weise ferner in der Wortsprache durch alle einzelnen Sprachen hindurch mit gewissen Lauten gewisse Vorstellungen und Begriffe durchgreifend symbolisirt werden, ist längst bemerkt und von der vergleichenden Sprachforschung auf bestimmte Grundverhältnisse zurückgeführt worden. Wir haben gezeigt (§. 236, 237), dass dies nur durch gemeinsame Phantasiewirkung geschehen könne.

Ebenso werden wir im Folgenden auf die Thatsache gewisser wiederkehrender Typen und gemeinsamer Grundformen in den Träumen aufmerksam machen. So sehr der gewöhnliche Traum das durchaus individuelle Gepräge des bestimmten Subjects und seiner jedesmaligen Gemüthsverfassung an sich trägt: dennoch finden sich Spuren davon, dass gewisse wiederkehrende Zustände in übereinstimmenden Traumbildern sich ausprägen, sodass auch der Traum — eben als Phantasiewirkung — eine gewisse consequente Zeichensprache zu verfolgen scheint. Selbst die wichtige und

charakteristische Erscheinung einer Uebertragung und Fortpflanzung visionärer Zustände auf Andere kann nur auf die Annahme einer in Allen gemeinsam wirkenden Phantasiethätigkeit zurückgeführt werden. (Vgl. §. 313.)

Wenn wir endlich im Folgenden die höchste Sphäre, die der künstlerischen Phantasieproduction, betreten, wird es sich zeigen, dass alle ästhetische Wirkung nur auf Phantasieübertragung beruht, dass sie somit eine gemeinsame, im schaffenden Künstler wie im reproducirenden Kunstliebhaber übereinstimmend wirkende Urphantasie voraussetzt, gleichwie alle Mittheilung denkender Erkenntniss und aller zwingende Syllogismus uns auf ein Urdenken zurückleitet.

Dies sind die Gesichtspunkte, welche bei Erforschung der verschiedenen Gestalten des Traumes uns leiten müssen. In der nachweisbaren Stufenfolge seiner innern Vertiefung wird er uns für seine hohe psychische Bedeutung ein vollgültiges Zeugniss geben.

Erster Abschnitt.

Der Schlaftraum.

256. Es wird wohlgethan sein, den gegenwärtigen Abschnitt mit dem Bekenntnisse der eigenthümlichen Schwierigkeiten zu eröffnen, welche die Untersuchung dieser Zustände darbietet. Die Menge charakteristischer Erscheinungen, welche in ihnen sich zeigt, ist weit grösser und mannichfacher als die Unterschiede des wachen Bewusstseins. Die Traumwelt, sammt Allem, was von Hallucination und Vision mit ihr in Verbindung steht, breitet sich in einer fast unübersehbaren Fülle eigenthümlicher und verschieden abgestufter Gestaltungen vor uns aus. Hier keine charakteristische Thatsache unbeachtet zu lassen, darf man fast nicht hoffen. Dennoch, bevor man nicht alle in ihren Eigenthümlichkeiten überschaut hat, darf der Inductionsbeweis, auf welchem ihre Erklärung beruht, nicht für geschlossen erachtet werden.

Dazu kommt noch eine weitere eigenthümliche Schwierigkeit: die Feststellung des objectiven Thatbestandes mit allen vorhergehenden und begleitenden Umständen ist in der Regel gar nicht vollständig zu ermitteln! Der „Traumbücher“, der Sammlungen und Berichte von merk-

würdigen in dies Gebiet fallenden Vorkommnissen besitzen wir übergenug; und nicht selten machen sie auch auf wissenschaftlichen Werth einen wenigstens äusserlichen Anspruch. Dennoch fehlt ihren Berichten über das Thatsächliche meistens gerade das, was psychologische Bedeutung hat und was nicht fehlen darf, um es mit Sicherheit wissenschaftlich verwerthen zu können: die ersten Erzähler, denen es nur um die Merkwürdigkeit der nackten Thatsache zu thun ist, lassen zu allermeist die innern Bedingungen ausser Acht, unter denen das Ereigniss stattfand; zur Charakteristik der Personen, in denen es vorging, ihrer Bildungsvoraussetzungen, ihrer ganzen geistigen Constitution, ihrer innern Glaubwürdigkeit wird selten auch nur das Nöthigste angeführt.

Bei dieser Beschaffenheit des ersten Erfahrungsmaterials bleibt nur übrig, die Lückenhaftigkeit der einzelnen Thatsachen durch die Menge der verwandten zu ersetzen und diese unter gemeinschaftliche Gesichtspunkte zu bringen. Durch solche Gruppirung in „analogische Reihen" (wir haben das methodische Verfahren dabei in der Schrift: „Zur Seelenfrage", §. 71, 72 genauer charakterisirt) entsteht ein hinreichend begründeter Gesammtbegriff des Thatsächlichen, auf dessen relative Gewissheit unbedenklich Schlüsse gebaut werden können. Dies Verfahren empfiehlt sich auch dadurch, dass es eine genaue Controle zulässt über die Art der Beweisführung und über den Grad der dadurch erreichten Wahrscheinlichkeit. Auch die neu ermittelten Thatsachen, mögen sie nun bestätigend oder berichtigend sich verhalten zu dem bisher erreichten Resultate, lassen die leichteste Orientirung zu; denn sogleich wird erkannt, zu welcher Gruppe von Grunderscheinungen sie gehören, oder ob sie vielleicht ein neues, noch nicht berücksichtigtes Phänomen uns darbieten.

Wie in der „Anthropologie" wir schon bemüht waren,

dies Beweisverfahren in Gang zu setzen, so wollen wir auch hier versuchen, mittels desselben den Traumerscheinungen neue Seiten abzugewinnen.

257. Sodann liegt aber noch in der Beschaffenheit der Traumthatsachen selbst eine besondere Schwierigkeit, zu vollständiger Einsicht ihrer gemeinsamen Gründe zu gelangen. Bei entschiedener Aehnlichkeit in der Hauptsache zeigen sie doch oft genug in den Nebenerscheinungen so bedeutende Abweichungen, dass es schwer wird, selbst das Verwandte auf ein gemeinschaftliches Princip zurückzuführen. Wir führen Einiges zum Belege an.

Es ist bekannt, dass manche Träume von der lebhaftesten Rückerinnerung im wachen Bewusstsein begleitet sind, während andere dagegen sich dieser Erinnerung hartnäckig entziehen, noch andere nur in dunkeln Nachwirkungen und in halben verworrenen Bildern für das Wachen fortbestehen. Jeder dieser drei Fälle, für sich genommen, liesse vielleicht aus einer durchgreifenden Hypothese über das Grundverhältniss des Traums zum wachen Bewusstsein sich erklären. Anders und schwieriger wird dies, wenn alle drei Fälle nebeneinander gleich möglich sind und scheinbar regellos sich gegenseitig ablösen. Hier muss dies Verhältniss selbst als ein wechselndes, gleichsam verschiebbares, erscheinen. Wir werden sogleich auf die Deutung dieses Phänomens zurückkommen.

Manche Visionen ferner gleichen der gewöhnlichen Sinnenhallucination darin, dass sie vom Seher unwillkürlich auf die ihn umgebenden Gesichtsobjecte aufgetragen werden, vor ihnen stehen und sich nicht verdecken oder absperren lassen durch scheinbar dazwischentretende opake Gegenstände. Hier ist ihr blos subjectiver Ursprung nicht zweifelhaft; diese Bilder werden durch die productive Thätigkeit des innern Organs erzeugt und müssen daher vor die wirklichen Gesichtsobjecte treten. Aber es gibt auch zahlreiche und ausgebildete visionäre Zustände anderer Art, wo das

visionär Percipirte nach der Analogie der wirklich gesehenen Raumobjecte sich verhält, von ihnen verdeckt wird, hinter ihnen verschwindet, wenn sie dazwischentreten u. s. w. (Letzterer Art war die bekannte und genau beglaubigte Vision von Bl. Pascal, der, um seine Aufmerksamkeit von dem stets ihn begleitenden Bilde eines neben ihm gähnenden Abgrundes abzulenken, einen opaken Gegenstand, irgend ein Möbel, zwischen sich und die Vision stellte.*) Das Analoge findet statt bei den meisten sogenannten Geistererscheinungen, deren Vision fast ununterscheidbar an die Gesetze sinnlichen Wahrnehmens sich anschliesst und als ein „Wachtraum" intensivster und complicirtester Art sich uns ankündigt. Bei den Visionen und Hallucinationen letzterer Art lässt sich die Consequenz kaum zurückweisen, dass irgend eine objective Einwirkung zur Entstehung derselben concurriren müsse, eben weil sie verdeckt und abgesperrt werden können durch wirkliche Raumobjecte.)

Alles dies und noch manches Andere, dessen wir in der Folge gedenken werden, beweist uns zur Genüge, dass wir im ganzen Gebiete dieser Erscheinungen mit sehr modificabeln und verschieden abgestuften Zuständen zu thun haben, sodass eine Erklärung, welche für eine gewisse Thatsache vollgenügend erscheint, bei einer andern, scheinbar mit ihr verwandten, unerwartet uns im Stiche lässt. So bedarf es vor Allem hier des offenen, durch fertige Theorien und aprioristische Vorurtheile nicht eingenommenen Sinnes für die Eigenthümlichkeit der Thatsachen, welcher zugleich besonnen und gewissenhaft genug ist, einzuräumen, dass manches Thatsächliche, wiewol hinreichend beglaubigt, doch

*) Vgl. A. Lemoine Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique, Paris 1855, S. 152, 153, dessen Erklärung dieses doppelten Verhaltens uns zwar nicht auszureichen scheint, der aber das Verdienst hat, auf diese zwiefache Art von „Hallucinationen" aufmerksam gemacht zu haben.

einer genügenden Erklärung aus den bisherigen Prämissen noch unzugänglich sei.

I. Der gewöhnliche Schlaftraum.

258. Bei Erwägung der Gesammterscheinungen des Schlaftraumes ist von der Thatsache auszugehen: dass, gleichwie es verschiedene Grade des lebhaftern oder dumpfern Wachens gibt, ebenso verschiedene Stufen leichteren oder tieferen Schlafes, von dem zwischen Schlaf und Wachen schwebenden halbbewussten Schlummer bis herab zu dem schwer erwecklichen, wenn auch nicht traumlosen, doch die Träume verbergenden Tiefschlafe.

Dem psychologischen Ursprunge nach (von den somatisch-pathologischen sehen wir hier ab) liegt die Ursache dieser Abstufung erweislich in den verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit unserer Bewusstseinsprocesse. Mit geistigen oder gemüthlichen Interessen nachhaltig beschäftigt, flieht uns der Schlaf, oder wir nehmen jene Gedanken in den leichten Schlummer mithinüber. Erst wenn die Spannung des Geistes nachlässt, wenn die aufmerkende, wollende Lenkung unserer Vorstellungen erlischt, oder das bisher erregte Gemüth von dem begleitenden Vorstellungskreise allmählich sich abwendet, dann schlafen wir ein, und nunmehr beginnt das unwillkürliche Spiel der Vorstellungen und erzeugt nach eigenen, weiter zu erforschenden Bedingungen den Traum.

Der allgemeine Grund dieser Erscheinung ergibt sich leicht, wenn wir an den eigentlichen Ursprung des Bewusstseins uns erinnern. Der verschiedene Grad seiner Stärke und der Lebendigkeit seiner Vorstellungen liegt in der „Willensrichtung“ des Geistes, in dem „Interesse“ und der dadurch erzeugten „Aufmerksamkeit“ (§. 70 fg.). Dieser Wille eben, indem er auf einen bestimmten (äussern oder innern) Vorgang sich richtet, durch-

leuchtet ihn mit Bewusstsein und ist mittelbar dadurch der Grund des Wachens; ja er ist, weil Quelle des Bewusstseins, das eigentlich Wacherhaltende selbst.

Aber die isolirende Spannung dieser Willensrichtung im Geiste erschlafft zufolge des allgemeinen Wechsels von Intensität und Nachlass, welcher den Geist in allen Functionen beherrscht (§. 247). Die bisher auf einen einzigen Gegenstand gerichtete Spitze des Bewusstseins (das „Ich“) sinkt tendenz- und richtungslos (passiv) zurück in den allgemeinen Kreis der eingelebten Vorstellungen; der Schlaf tritt ein und mit ihm die Unwillkürlichkeit des Traumes.

Hier erklärt sich von selbst in Betreff der Erinnerbarkeit dieser Schlafträume, dass je weniger entschieden der Schlafzustand sich ausgebildet hat und das wache Bewusstsein zurückgetreten ist, desto mehr Erinnerung des Geträumten im Wachen übrigbleibt, weil beide Zustände nicht bis zum Gegensatze sich ausgebildet haben, sondern ungeschieden ineinander fliessen.

Aber es kann, unter begünstigenden Umständen, der Fall eintreten — wir werden ihn kennen lernen —, dass im vertiefteren Traumzustande selbst ein nach Innen gerichtetes Erwachen des Geistes erfolgt („Hellsehen“), innerhalb dessen das „Ich“ von neuem mit freier Richtung der Aufmerksamkeit waltet. Dann entstehen zwei geschiedene Sphären dieses Ich-Bewusstseins, ja, wenn der Doppelzustand sich ausbildet, sogar zwei Iche, ein „äusseres“ und ein „inneres“ (peripherisches und centrales). Und hieraus folgt von selbst, wie eine Erinnerung an die Vorgänge dieses innern Wachseins nicht mehr herabreichen könne in die weit davon geschiedene Region des gewöhnlichen Wachens. Wir werden später Veranlassung finden, auf die hier gegebene Erklärung uns zurückzubeziehen.

259. Die Elemente, aus denen der gewöhnliche Schlaftraum sich zusammenwebt, scheinen nicht schwer aufzufinden: es sind im Wesentlichen deren zwei, deutlich unter-

scheidbar nach ihrer verschiedenen Entstehung, aber in ihren Resultaten sich vermischend und ineinanderfliessend. Das traumerzeugende Element kann der Erfolg einer äussern oder innern Empfindung sein, oder es kann auf einer im träumenden Subject nachwirkenden Stimmung des Wachens beruhen. Dass das eigentlich traumbildende Organ, die Phantasie, sogleich sich dieses doppelten Stoffes bemächtige und unwillkürlich künstlerisch mannichfach ihn symbolisire, ist nach dem Vorhergehenden von selbst erklärlich.

1. Einestheils bildet sich der Traum aus der Wirkung der während des Schlafes eintretenden Empfindungen.

Diese können theils äussere Sinnen-, namentlich Gehörempfindungen sein, welche durch die nicht völlig geschlossenen Sinne das Traumbewusstsein erreichen. Theils können sie in der Empfindung innerer Zustände, bleibender oder wechselnder organischer oder gemüthlicher Stimmungen, bestehen. Indem dies Alles nun erregender Impuls für die Traumerzeugung wird, bleibt es nicht in seiner ursprünglichen Beschaffenheit, sondern die Phantasie ergreift es, um ihm eine symbolische Gestalt zu geben; der an sich einfache Inhalt der Empfindung wird zu einer Reihe von Bildern ausgesponnen, welche nach den uns bekannten Gesetzen der „Vorstellungsassociation" verlaufen und nur dadurch von solchen, auch ins wache Bewusstsein miteinsprechenden Vorstellungen sich unterscheiden, dass das Bildvermögen der Phantasie, durch die Bedingungen, welche mit dem Schlafe eintreten, einseitig gesteigert, sie zu eigentlichen Traumgestalten mit dem Scheine der Objectivität ausspinnt. Was wir daher während des wachen Bewusstseins und Denkens ausdrücklich als äussere Empfindung, als inneres Gefühl oder Stimmung gewahr werden und also beurtheilen, das kommt im Traume gleichfalls zum Bewusstsein, dann aber symbolisirt und in eine ausgesponnene Bilderreihe umgesetzt.

So dürfen wir im Allgemeinen behaupten, dass eigentlich kein Traum von rein zufälligem, bedeutungslosem Charakter sei. Jedem liegt ein objectiver Kern, ein Ereigniss im Bereiche des Geistes zu Grunde, welches freilich an sich selbst zufällig, vergänglich und bedeutungslos sein kann. Deshalb dürfen wir jeden Traum im Allgemeinen als die symbolische Abspiegelung innerer Zustände bezeichnen.

260. Daraus erklärt sich die bekannte Thatsache gewisser stehender Traumbilder, wie Fliegen, Schweben, Fallen im Traume. Wie es bestimmte wiederkehrende körperliche Stimmungen und Veränderungen gibt, welche im Wachen, von den bewussten Vorstellungen überglänzt, vielleicht gar nicht zum Bewusstsein kommen: so werden ihnen gewisse symbolische Grundbilder entsprechen, welche nach einem bisher noch nicht aufgehellten Parallelismus in den Träumen wiederkehren, sobald die Stimmung eintritt. *) Ebenso mag es gewisse Stimmungsträume geben, in denen unserm gewöhnlichen Bewusstsein noch verborgene Gemüthsregungen wie prophetisch sich ankündigen, die späterhin im wachen Bewusstsein hervortreten können. Wir werden nachher, auf den höhern Stufen des Traumes, bei den „Ahnungsträumen", davon entschiedenere Beispiele finden.

---

*) K. A. Scherner („Das Leben des Traumes", Berlin 1861, S. 264 fg.) hat sich in sinnreichen Deutungen solcher Grundbilder versucht, wobei er von dem richtigen und für Erklärung der Traumzustände sogar wichtigen Gesichtspunkt ausgeht, dass die Phantasie nicht nur symbolisire, sondern auch das Veranlassende des Traumes ins Ungemessene steigere und vergrössere. Das Grundbild des „Fallens im Traume" leitet er von der unwillkürlichen Streckung des Beines während des Schlafes ab, wo zwar nur das Bein das Fallende oder Sichsenkende sei, was aber der Träumer auf sich selbst in der grössten Dimension übertrage. Gleicherweise soll das „Traumfliegen" aus dem Gefühl der beim Einathmen der „Luft" sich „erhebenden" Lungenflügel entstehen, der Traum vom Ausfallen der Zähne als „Zahnreiztraum" aus dem unwillkürlichen Zusammenbeissen und Wiederaufthun der Zahnreihen sich erklären lassen, u. s. w.

Gleicherweise erklären sich aus dieser Ursache die zahlreichen Träume, in welchen der Schlafende, von einer Sinnenempfindung oder einem bestimmten Gefühle (des Drucks, der Beklemmung u. dgl.) ergriffen, daraus ein weit ausgesponnenes und übertreibendes Traumbild sich ausmalt; das Ritzen an einem Nagel als Verwundung durch Mörder, die zufällige Erwärmung der Füsse als Wandern über ein heisses Lavafeld, das Zuschlagen einer Thür als Schuss während einer Jagd oder eines Kampfes u. dgl.

Das Gesteigerte und Uebertreibende dieser Traumphantasien, auf dessen Charakteristisches schon Aristoteles hinwies („der mässige Laut werde im Traum als Donner empfunden") scheint sich übrigens daraus zu erklären, dass die Sinnenempfindung während des Traumes nicht in ihrer specifischen Qualität und Quantität wahrgenommen und mit den andern gleichzeitigen Empfindungen in Verhältniss gesetzt werden kann, sondern blos als veranlassender Traumreiz wirkt, in welchen nun die Phantasie einseitig sich vertieft. Dadurch wird er aus dem normalen Gleichgewicht mit den übrigen Vorstellungen herausgerissen und muss, dergestalt isolirt, für das Traumbewusstsein ins Ungemessene sich verstärken.

261. 2. Als zweites traumerzeugendes Element muss bezeichnet werden die Nachwirkung von im Wachen eingelebten Vorstellungen, Gefühlen, Stimmungen. Bei lebhaft aufgeregtem Gemüthe während des Wachens setzt sich dieser Zustand bis in die Träume fort und gibt ihnen Inhalt und Stimmungscharakter. Es sind die (äusserst häufigen) Träume, in denen die Vorstellungen des Wachens noch nachklingen, aber schon nicht mehr rein, sondern gleichsam im Kampfe mit der immer mehr sich verstärkenden Phantasiethätigkeit, wodurch ihre eigene Intensität allmählich nachlässt; was aber nur also geschieht, dass sie, ganz dem „Abklingen der Farben" im subjectiven Sehen vergleichbar, durch gewisse Veränderungen der Vorstellungs-

association hindurch sich verlaufen, bis endlich der Geist, völlig passiv und spannungslos, in die Ruhe der selbständigen Traumerzeugung versinkt.

Wir träumen daher die Erinnerungen des Wachens nach; aber nur höchst selten als solche, sondern verändert mit — durch die Vorstellungsassociation beigemischtem Nebenwerke. Deshalb tragen die Träume bald nach dem Einschlafen meist diesen gemischten Charakter: die Nachwirkungen des Wachens verklingen in ihnen allmählich und verlieren sich im übrigen bedeutungslosen Traummaterial.

Oder — es ist derselbe Fall, nur in intensiverer Gestalt —: der Geist setzt seine Beschäftigung, seine Denkreihen, im Traume fort; und indem er, durch die Nebenbedingungen des Wachens unzerstreut, zugleich mit durch den Schlaf hergestellter organischer Kraft, seine ganze Intensität auf jene Gegenstände richtet, kann es ihm gelingen, das im Wachen Verfehlte oder Nichterreichte abzuschliessen.*) Tiefe Blicke in die zu bearbeitenden Aufgaben während des Traumes, im Halbschlaf oder im eigentlichen Schlafe, wird wol jeder aufmerksame Beobachter schon an sich entdeckt haben. Aber auch hier mischt sich, gleichsam neckend, der „Traumgott", die Phantasiethätigkeit ein, welche dem absichtsvollen, bewussten Denken ihre unwillkürlichen Combinationen unterschiebt. Wenn wir erwachen, müssen wir oft genug die vermeintlichen Tiefblicke des Traumes für Absurditäten erklären.

---

*) Zahlreiche Beispiele von glücklich vollzogenen mathematischen, philologischen, philosophischen Denkoperationen im Traume gibt F. A. Carus' Psychologie (Leipzig 1808, II, 208, 209); ebenso berichtet Burdach in seiner „Physiologie als Erfahrungswissenschaft" (2. Aufl., Leipzig 1838, III, 497) Selbsterlebtes und Fremdes. Weiteres gibt im Folgenden §. 271.

II. Der Schlaftraum von subjectiver und von objectiver Bedeutung.

262. Wie im ganzen Verlaufe unserer Untersuchung schon wiederholt von uns erinnert wurde, dass bei Erforschung der psychischen Erscheinungen überhaupt nichts unangemessener wäre, als sie in geschiedene Vermögen auseinander zu zerren, wie vielmehr hier Alles ineinander übergeht und wechselseitig sich vermittelnd ineinander hineinscheint: so gilt dies ganz besonders von dem Gegenstande, der uns hier beschäftigt, von den verschiedenen Abstufungen des Traumes. Hier, bei der völlig unwillkürlichen, zugleich so ganz individuell bedingten Traumbildung, finden am wenigsten trennende Unterschiede und unüberschreitbare Schranken statt, sondern jede Traumform kann in die andere übergehen, oder Elemente einer andern sich beimischen.

So haben wir schon oben erklärt (§. 259), dass es eigentlich gar keinen Traum von rein zufälligem, gänzlich bedeutungslosem Charakter gebe, und haben es näher an der vorigen Traumstufe zu erweisen gesucht. Was berechtigt uns nunmehr, dennoch eine Gattung von Schlafträumen auszusondern, welchen in eminentem Grade oder Sinne eine subjective oder objective Bedeutung beizulegen wäre?

Das Charakteristische gewisser häufig wiederkehrender Traumthatsachen nöthigt uns dazu. Es sind solche, in denen entweder irgend ein bleibender Zustand unsers Innern oder eine im gewöhnlichen Wachen verborgene Beziehung des Träumenden zu einem äussern Objecte auf symbolische Weise sich ausspricht. Daher die Eintheilung derselben in Träume von „subjectiver" oder von „objectiver" Bedeutung, wobei jedoch abermals zu erinnern ist, dass dadurch kein fester Gegensatz zwischen beiden Gattungen behauptet werden soll, indem auch bei den Träumen, welchen wir eine objective Bedeutung beilegen müssen, das subjective Element, irgend eine Stim-

mung oder Prädisposition des Träumenden, einen wichtigen mitwirkenden Factor ausmacht.

1. Träume von subjectiver Bedeutung.

263. Gewisse Stimmungen unsers Organismus oder unsers Gemüths, herrschende Gefühle und Affecte spiegeln in wiederkehrenden Traumbildern oder in einer gewissen Traumstimmung sich ab. Aengstliche Träume aus Kränklichkeit, fröhliche, wollüstige, zornige Träume, aus analoger Gemüthsstimmung, lassen sich unzweifelhaft nachweisen. Ja, es muss behauptet werden, dass der Charakter unserer Träume ein weit treuerer Spiegel unserer Gesammtstimmung bleibt, als was wir davon durch die Selbstbeobachtung des Wachens erfahren, wo stets ablenkende Einflüsse uns zerstreuen und oft genug das Grundgefühl unserer eigentlichen Gemüthslage gar nicht aufkommen lassen.

In diesem, zunächst durchaus nicht ethischen Sinne könnte man jenen übereinstimmenden Charakter unserer Träume, jene allgemeine „Traumstimmung", unser psychisches Gewissen nennen — oder eigentlicher noch, den unbestechlichen Verräther unsers Innern. In nicht ethischem Sinne —, sagen wir; denn der Traum bietet nur Unwillkürliches, beleuchtet ein Gebiet, wohin die Freiheit und moralische Zurechnung nicht herabreicht. Dennoch darf er zugleich wol, als treuer Spiegel des verborgensten Innern, ein Analogon des Gewissens genannt werden, indem er die bewusste Selbstprüfung auf gewisse vernachlässigte Seiten unserer sittlichen Cultur aufmerksam machen kann.

a. Zuvörderst können bestimmte Zustände des Organismus im Traume sich abspiegeln oder sogar vorherverkünden bei dem leiseren Selbstgefühle während des Schlafes. Kommende Krankheiten oder kritische Ausbrüche während einer Krankheit werden im Traume symbolisch vorherbezeichnet, der dadurch einen „wahrsagenden"

Charakter erhält. (So will der französische Arzt Virey*) entstehende Blutflüsse durch Träume von rothen Farben, lymphatische Ergiessungen durch Ueberschwemmungsträume, innere Entzündungen durch eine geträumte Feuersbrunst u. dgl. angekündigt gesehen haben. Scherner bestätigt diesen symbolischen Parallelismus der Traumbilder mit organischen Zuständen durch sein ganzes oben angeführtes Werk und gibt ausserdem noch unter der Aufschrift: „Die leiblichen Ahnungsträume“ [S. 322] einige Beispiele näher hier einschlagender Fälle, die sich durch andere, noch charakteristischere leicht vermehren liessen.)

Dahin gehören auch die Träume, welche bestimmte Krankheiten begleiten oder, dem innern Gange der Krankheit folgend, ihre kritischen Uebergänge in bezeichnender Traumsymbolik ausdrücken. Es ist eine alte Beobachtung der Aerzte, dass gewisse Krankheiten (Blutzersetzung in Faulfiebern, Lungentuberculose, Skropheln) trotz ihres rein somatischen Ursprungs, von charakteristischen Traumbildern begleitet werden, oder, wie wir sagen würden, zu einer eigenthümlichen „Traumstimmung“ Veranlassung geben.

Dies kann sich, bei besonderer Mitbetheiligung des Nervensystems und Hirns, bis zur Gestalt des Wachtraums und eigentlicher Vision steigern. Der „Säuferwahnsinn“, durch eine chronische Entzündung der Arachnoidea veranlasst, endet in Visionen von allerlei hässlichen Thieren, Spinnen, Mäusen oder von schreckhaften dämonischen Gestalten. Und bei den grossen Weltseuchen, den Pesten des Mittelalters, welche von tiefer Herabstimmung des Lebensgefühles begleitet waren, steigerte sich die innerste Angst Mancher bis zu Visionen, welche sogar (nach einem Gesetze, welches später uns beschäftigen wird) durch „Phantasieansteckung“ auf Andere sich übertrugen, so dass ganze

---

*) Das Ausführlichere bei Vorländer, „Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele“. Berlin 1841. S. 211.

Vereine von denselben visionären Träumen ergriffen wurden. Das gleiche Verhalten, mit analoger Traumsymbolik, werden wir auch bei den magnetischen Träumen wiederfinden.

Wollte man durch fernere Beobachtung der specifischen Traumstimmungen, welche gewisse Krankheiten begleiten, diesen Parallelismus genauer verfolgen, man könnte selbst für die ärztliche Symptomatik und Diagnose ein neues Feld sich eröffnen. Es gäbe eine Art von psychischer „Auscultation".

264. b. Aber auch innere, im wachen Bewusstsein zurückgedrängte Zustände (Anlagen, Neigungen) des Geistes können im Traume sich Luft machen und so sich schadlos halten, um ihn, aus der einseitigen Richtung seines Wachens, wieder zur Ganzheit und innern Harmonie zurückzuführen. Dies besonders war es, weshalb wir (§. 246) den Schlaf nicht nur als Stärkung und Wiederherstellung des Organismus durch Zurücktreten des Cerebrallebens bezeichneten, sondern auch eine Integration und Ergänzung des geistigen Lebens in ihm fanden, welches aus der unvermeidlichen Zersplitterung und den Einseitigkeiten des Wachens in sich selbst einkehrt, sich wiederherstellt und den unterdrückten Geistesrichtungen und Wünschen ihr Recht gönnt.

Daraus erklären sich die häufig beobachteten Träume, welche mit dem Zustande des wachen Bewusstseins contrastiren, und die man bisher ebenso fälschlich, wie bei der Vorstellungsassociation (§. 209), aus einem vermeintlichen „Gesetze" des Contrastes herzuleiten versucht hat. Der Contrast ist nur der Nebenerfolg, gleichsam das äussere Zeichen der gelungenen Integration und Wiederherstellung. Der eigentliche Grund und das „Gesetz" dieses Träumens ist die verborgene Macht des Geistes selbst, welche seine unterdrückten Neigungen und Wünsche nicht umkommen lässt, sondern in die Ruhe des Schlafes hin-

überrettet, um mit ihnen die Phantasiethätigkeit zu befruchten. Es ist dies eine der geheimen Wohlthaten „selbstheilender Natur“ des Geistes. Der im wachen Leben durch trockene, widerstrebende Beschäftigung geistig Verarmte darf wenigstens im Traume auf Erholung von seinen Entbehrungen hoffen; denn er erzeugt sich diese Erholung selbst aus den innersten Neigungen und geheimsten Wünschen, welche der Traum in lebendiger Gestaltung ihm vorführt.

Ich glaube nicht, dass irgend ein Individuum im Wachen reich und vielseitig genug lebe, um solcher Traumergänzungen völlig entbehren zu können. Aber man achtet in der Regel nicht darauf; wozu auch noch kommen mag, dass gerade das Eigenste und Tiefste des Traumes der Erinnerung des Wachens verborgen bleibt. Lessing soll niemals geträumt haben, was, wäre es gegründet, eine befremdende und ganz unglaubliche Phantasielosigkeit desselben verrathen würde! Es wird mit ihm sich verhalten, wie mit J. G. Fichte, der nach rüstig durchmessenem Tagewerke eines tiefen erinnerungslosen Schlafs sich erfreute, darin aber durch Sprechen und Bewegung eine ebenso energische Traumthätigkeit verrieth. Sollte diese immer nur die strengen Speculationen des Tages fortgesetzt haben? Wir glauben, nach dem erwiesenen Ergänzungsbedürfniss des Geistes, das gerade Gegentheil. In den Banden des Gefängnisses oder in der Einsamkeit der Fremde ist Rückkehr in die Heimat, der traute Umgang mit den Zurückgebliebenen einer der gewöhnlichsten Ergänzungsträume. In der Ruhe des Winterlebens sind die Träume von Reisen und Wanderungen durch bekannte und unbekannte Gegenden weit häufiger, als dann, wenn die Jahreszeit den gewohnten Verkehr mit der Natur gestattet.

Einzelne auffallende Beispiele mögen das Ganze noch bestätigen helfen. Der Traum des Geistlichen ist aus Schubert's „Geschichte der Seele“ bekannt, der lange das gewohnte Gebet hatte unterlassen müssen und der nun träu-

mend es mit besonderer Kraft und Inbrunst nachholte. Ein persönlich uns bekannter Beamte, mit natürlicher Anlage zu landschaftlichem und architektonischem Zeichnen, ist während des Tages an seine meist mechanische Geistesbeschäftigung gekettet; er entschädigt sich im Traume, indem er reizende Landschaftsbilder und kühne Baurisse entwirft. Ein junger begabter Musikdilettant, der auch wol componirte, hatte unterlassen müssen, eine ihm vorschwebende Melodie in Noten aufzuzeichnen, und so war sie im Wachen ihm zurückgedrängt worden. Da vernimmt er sie endlich im Traume mit voller Harmonie und Instrumentalbegleitung, und ist nun im Stande, sie auch fürs Wachen festzuhalten.

265. c. Mit der Beobachtung, dass der Traum die Lücken und Bedürfnisse des Wachens durch hervorgerufene Contraste zu ergänzen sucht, hängt auch eine andere charakteristische Erscheinung zusammen: die Wiederkehr gewisser Traumbilder und der innere Zusammenhang, welcher unter den einzelnen Träumen stattfindet, die dadurch in eine Reihe genau verketteter geträumter Begebenheiten sich ausspinnen können. Die Ursache davon ist keine andere, als die wir schon im Vorigen erkannten: der nämliche Drang, die nämliche Neigung oder Abneigung wirkt träumend in uns fort; so müssen auch dieselben Träume entstehen und die Phantasiethätigkeit wird den einmal angesponnenen Faden der Bilder fortsetzen und in eine, oftmals allerdings nur locker gehaltene Causalitätsreihe ausdehnen müssen. (Vgl. das analoge „Gesetz" der Vorstellungsassociation §. 209.) So ist ein eigenthümlicher Traumroman fertig, welcher uns nächtlich eine ganze Strecke unsers Lebens hindurch begleiten kann.

Hierüber erwähnen wir aus eigener Erfahrung noch Folgendes. Die Lage, in der wir uns wiederkehrend in diesen Träumen befinden, ist meistentheils keineswegs eine völlig heterogene, durchaus abweichende von unsern wirklichen Lebensbedingungen; sondern sie modificirt dieselben

nur, gleichsam nach unsern innern Wünschen sie verbessernd. Wir versetzen uns in die Jugend zurück und das alte Leben wird von da weiter geführt, aber so, dass das verlorene Liebe und Erwünschte uns wiedergegeben ist und zur Seite steht. Nach unsern individuellen Erfahrungen schlägt dabei das Heitere vor, während zu erwarten ist, dass wenn Reue und geheimer Schmerz unser Leben begleiten, auch schmerzliche Traumbilder der Erinnerung sich hineinmischen mögen.

Dabei ist noch ein Besonderes zu erwähnen. Die von sonsther uns bekannten Wohnorte und Localitäten, welche in diesen wiederkehrenden Träumen erscheinen, zeigen eine gewisse Stätigkeit und Consequenz der Traumgestaltung. Sie sind im Wesentlichen immer dieselben und gleichen doch durchaus nicht den wirklichen Erinnerungsbildern von jenen Orten, welche uns im Wachen klar vorschweben und deutlich unterschieden werden können von dem ebenso constanten Traumbilde derselben, welches gleichsam selbständig danebentritt, sodass Beides, Traum- und Erinnerungsbild förmlich verglichen zu werden vermag. Wir können nicht umhin, in diesen beharrlichen Ausgestaltungen der Traumphantasie ein Vorspiel desjenigen zu erblicken, was im bewussten Leben als eigentliche Kunstthätigkeit hervortritt: die Erinnerungsbilder des Wachens werden im Traume umgestaltet, gesteigert, ausgeschmückt; sie gleichen den Modellen, nach denen der Künstler arbeitet, um aus ihnen das Vollkommenere des Kunstwerks zu gestalten.

Von diesen Erfahrungen aus ist es nur noch ein Schritt, um erklärlich zu finden, was Schubert von einem förmlichen Doppelleben berichtet, welches gesondert im Wachen und Traume nebeneinander hinläuft, indem er von einem Apotheker erzählt, der mit ursprünglicher Neigung zum Soldatenstande dies Soldatenleben sammt allen seinen Wechselfällen im Traume umständlich durchführte. Leise Spuren einer solchen Doppelheit würde wol mancher in sich

entdecken, wenn er auf seine stehenden Traumbilder achten wollte, in denen allerdings nur eine Wahnexistenz sich ihm vorspiegelt, aber keine durchaus willkürliche oder zufällige, weil verborgene Neigung sie aus uns hervortreibt. Hier stehen wir indess vor einer bedenklichen Grenze: verstärkt sich ein solches Traumleben allmählich, so kann es in seiner höchsten Steigerung das wache Bewusstsein zurückdrängen, an seine Stelle treten und ein Wahn ist fertig, den wir nur als „Geistesstörung" bezeichnen können.

2. Träume von objectiver Bedeutung („Ahnungsträume").

266. Was wir unter diese Gattung zusammenfassen, ist schon oben (§. 262) erklärt worden: es sind Träume, in denen objective Beziehungen unsers Innern (von organischer oder von gemüthlicher Seite), welche im wachen Zustande bewusstlos bleiben, aus ihrer Verborgenheit ins Bewusstsein treten. Diese Träume haben daher objective Bedeutung, indem sie nicht blose Selbsterzeugnisse unsers Innern sind, wie die eben betrachteten, sondern weil das Anregende für sie in einem Andern ausser uns liegt, während diese Anregung doch nicht durch die gewöhnliche Sinnenvermittelung zum Bewusstsein gelangt, sondern in der vorsinnlichen Region unsers Geistes bleibt und solchergestalt — wenn es überhaupt geschieht — nur durch Phantasievermittelung (Traum) in die bewusste Region emporsteigen kann. So haben diese Träume einen objectiven Kern; aber er tritt nicht rein hervor, sondern er wird von dem symbolischen Bilde umkleidet, welches die Phantasiethätigkeit unwillkürlich dazu mischt; und dies ist das subjective Element solcher Träume. Um dieses doppelseitigen Charakters willen können wir sie überhaupt Ahnungsträume nennen.

Damit berühren wir jedoch ein Gebiet von Erscheinungen, bei welchen um ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit

willen es im einzelnen Falle immer streitig bleiben muss, was an ihnen objectiver Gehalt sei und was dem hinzudichtenden Bildwesen angehöre. Dies hat folgerichtig auch Einfluss auf die Beurtheilung über ihren Werth und ihre Geltung im wissenschaftlichen, wie im gewöhnlichen Leben. Man könnte hierbei an ein treffendes Wort Kant's erinnern, welcher in Betreff eines einzelnen hierher gehörenden Falles, der behaupteten Geistererscheinungen, es aussprach: dass ihre allgemeine Möglichkeit zwar zugegeben werden könne, jeder einzelne Fall aber so lange angezweifelt werden müsse, bis jede Möglichkeit genommen sei, ihn auf andere Weise zu erklären.

Hier ist es daher Zeit, an die Cautelen zu erinnern, welche wir schon früher für Erforschung solcher Fälle aufgestellt haben (§. 256). Das Einzelne, für sich gefasst, kann einerseits sehr problematisch erscheinen nach seinem factischen Bestande; andererseits völlig unerklärbar sein in seiner Beschaffenheit. In eine analogische Reihe mit andern, ähnlichen Fällen gebracht, kann es dagegen glaubwürdig werden, und ebenso kann sich aus dem Zusammenhange des Ganzen ein gemeinsamer Erklärungsgrund auffinden lassen, der für das Einzelne als solches keinerlei Geltung hätte in Anspruch nehmen können. Wir werden diesen Bedingungen im Folgenden nachzukommen suchen.

a. Ahnungsträume auf organischem Rapport beruhend.

267. Hiermit sind diejenigen Traumerscheinungen bezeichnet, in welchen verborgene Beziehungen anderer Körper zu unserm Organismus, als heilsam oder als schädlich, ins gesteigerte Selbstgefühl des Schlafes auftauchen und ein Traumbild erzeugen, welches entweder symbolisch oder mit unmittelbarem Objectsausdruck den Gegenstand bezeichnet.

Diese Träume reihen sich an diejenigen an, in welchen bestimmte Zustände des Organismus sich abspiegeln (§. 263),

und sie erklären sich zum Theil aus denselben Gründen. Wie ein schon vorhandenes oder ein kommendes Krankheitsleiden im unzerstreuteren Selbstgefühle des Schlafes traumhaft sich ankündigen kann: nach derselben Analogie wird auch der Wunsch und Trieb der Heilung unter den gleichen Bedingungen den Schlafenden zur Erzeugung eines entsprechenden Traumbildes hindrängen. Und so lässt die Möglichkeit von Heilträumen überhaupt sich erklären.

Sicherlich mögen nun manche solcher Heilträume in uns vorgehen, welche gar keinen objectiven Werth besitzen und auf keinerlei heilkräftige Bedeutung Anspruch haben. Aber auch der entgegengesetzte Gesichtspunkt ist nicht zu übersehen.

Unser Organismus ist nicht abgelöst vom innern Zusammenhang mit den übrigen Dingen, wie eine mechanistische Naturansicht wähnt; und wiewol er selbständig gegenwirkend ihren Anregungen begegnet, so beruht doch gerade diese Empfänglichkeit auf einer innerlichen und vorausbestimmten Wechselbeziehung zwischen ihm und der Aussenwelt. Der organische Chemismus unsers Körpers namentlich steht mit den chemischen Eigenschaften der übrigen Naturkörper (Nahrungs-, Heilmittel, Gifte) in einem ganz specifischen, aber bewusstlosen Verhältnisse.

268. Und dies eben muss der Keim zu Heil- oder auch zu Warnträumen werden, in denen der organische Theil der Seele, durch den Drang des Bedürfnisses getrieben, bewusstseinerregend wirkt (vgl. §. 69) und diejenige Region erleuchtet, welche gewöhnlich in tiefem Dunkel bleibt. Dieser Drang beginnt schon innerhalb des wachen Lebens auf undeutliche Weise und erzeugt oft genug ein unbestimmtes Ahnungsbild. Wie jede Begierde, jeder Abscheu auf einem bestimmten Rapporte, auf einer dunkeln Vorempfindung des Gegenstandes beruhen, welchem sie gelten; oder wie in den Neigungen und Abneigungen der Kran-

ken denkende Aerzte einen zum Bewusstsein kommenden Heilinstinct (einen „Heil-Wachtraum") gesehen haben, welchem sie manche Heilerfolge verdanken: so tritt das Gleiche nur tiefer und ausgebildeter unter der Hülle des Schlafes als eigentlicher Heiltraum hervor. So die Heilträume, welche schon die Alten (als Incubation und Oneiromantik) kannten, indem sie, gehörig vorbereitet durch Fasten und Weihungen, welche keine andere Bedeutung haben, als jenes uns Allen eingepflanzte organische Weissagungsvermögen aufzuregen und zu steigern — ihre Heilmittel durch den Traum sich angeben liessen. In gewissen Tempeln, Höhlen, gewissen Orten, erschien ihnen dann der Gott Asklepios oder Trophonios oder Phthas — unsern Träumenden ihr Schutzgeist, ein Heiliger oder ein geliebter Verstorbener, der ihnen Hülfe bringt; oder noch einfacher ist es ein Vogel, der ihnen im Schnabel das Heilkraut zeigt. Dies ist die individualisirende Ausschmückung, mit welcher die Phantasiethätigkeit des Traumes die Heilinstincte verschiedenartig symbolisirt; und wir erkennen darin auf deutlichste Weise sich abscheidend den einfachen Kern, das Erregende des Traums, und seine symbolische Umhüllung.

Ausdrücklich geben wir dabei zu, dass in solchen Fällen die etwa eintretende Heilung weit mehr dem „Glauben", als der wirklichen Kraft des geträumten Mittels zugeschrieben werden dürfe; denn so sicher jene Heilinstincte in uns Allen liegen und wirken, ebenso sicher ist es, dass sie nicht immer untrüglich sind. Dies entzieht aber dergleichen Träumen nichts von ihrem psychologischen Werthe und von der Bedeutung, welche sie haben, um in die tiefern Gründe der Traumbildung einen Blick zu thun. Welchergestalt übrigens auch der „Glaube" wirklich heilen könne, durch eigenthümlich angeregte und gesteigerte Phantasiethätigkeit, haben wir in der „Anthropologie" gezeigt.*)

*) Anthropologie, 2. Aufl., §. 201, S. 465.

b. Träume aus gemüthlichem Rapport.

269. Wenn wir im Vorigen genöthigt waren, die Entstehung von Träumen zuzugeben, deren objectiver Kern auf blos organischen Rapporten beruht, welche ihrer Natur nach tief unter der Sphäre des gewöhnlichen Bewusstseins bleiben: so fordert schon die allgemeine Consequenz einzuräumen, dass gemüthliche Rapporte dazu noch weit leichter Veranlassung geben müssen; denn diese liegen schon mitten im Gebiete des bewussten Lebens. Und so behaupten wir, dass unter den verschiedenen Traumerscheinungen, denen wir „objective“ Bedeutung beilegen müssen, keine Gattung derselben leichter erklärbar sei, als eben diese. Ebenso würde man weit häufiger ihrer erwähnt finden, als jetzt es geschieht, wenn sie nicht aus begreiflichen Gründen zu dem gehörten, welches man am meisten geheim zu halten pflegt.

Bemerkenswerth ist es nämlich, dass diese Träume, nach weit überwiegender Regel, sich nur auf Gegenstände erstrecken, zu denen irgend ein gemüthliches Interesse, der verwandtschaftlichen Sympathie, der Sorge, der Geschlechts- oder der Familienliebe den Träumenden hinzieht. Oder um das eigentlich Charakteristische solcher Traumerzeugung zu bezeichnen, dürfen wir sogleich an die intensivere Form erinnern, mit welcher dergleichen Träume im somnambulen Zustande auftreten. Ueberhaupt nämlich wird im Folgenden sich zeigen, dass die Träume von „objectiver“ Bedeutung, mit denen wir hier zu thun haben, erst im Somnambulismus ihre volle Stärke und Ausbildung erhalten können.

So sehen wir nun, dass die Träume und Ferngesichte, in denen die Somnambulen mit andern Personen sich beschäftigen, meist auf ihren Magnetiseur sich beziehen, und zwar desto stetiger und lebhafter, je stärker das magnetische Band der Neigung für ihn ist. Erst mittelbar können sie

sich auch auf andere Personen richten, aber nur auf solche, mit denen der Wille des Magnetiseurs sie in Beziehung setzt, für die er ihr Interesse weckt; wo also der innere Rapport des Letztern sich auf die Somnambule fortpflanzt und die Schranke aufhebt, welche sie sonst von den geschauten Personen abtrennt.

270. Diese bekannte Thatsache des Somnambulismus gibt unsers Erachtens den Schlüssel zur gesammten Gruppe der hier betrachteten Erscheinungen. Die Stärke der Neigung, die Intensität des Interesse ist es, welche uns antreibt, nicht überhaupt nur mit „gemüthlicher Sympathie" uns in den Andern zu versetzen, „mit ihm zu fühlen", sondern die uns traumhaft sein Bild vergegenwärtigt, es in uns versetzt.

Auch hier demnach ist, ganz wie bei der vorhergehenden Traumgattung (§. 267, 268), der innere Trieb zu dem ergänzenden Gegenstande das eigentlich Traumerzeugende. Hier aber ist es Gemüthstrieb, „Gemüthsbedürfniss". Auf wen die innere stille Aufmerksamkeit des „Herzens" gerichtet ist, den spiegelt auch der Traum uns vor. Nichts ist nothwendiger, ja so zu sagen unvermeidlicher, als dies.

Nun aber zeigen zahlreiche und verschiedenartige Beispiele solcher Traumerzeugung, dass noch ein anderes objectives Element nicht selten mithineinspielt. Die Weise, wie der Traum den Gegenstand unsers Interesse uns zeigt, entspricht wirklich der Lage, in welcher er sich befindet, sei es überhaupt, sei es in Bezug auf uns. Der Traum ist zugleich in irgend einer Beziehung ein „wahrsagender"; oftmals in so naiver, liebenswürdiger und wahrhaft poetischer Weise, dass eigentliches Dichtertalent dazu gehören würde, um lügnerisch dergleichen zu erfinden. Und so dürfen wir den psychologischen Werth solcher Träume nicht verkennen.

Sie bestätigen aufs Vollständigste und von einer eigenthümlichen Seite, was als die Grundlage unserer gesammten

Psychologie und Erkenntnisslehre sich ergeben hat, dass die Form sinnlicher Perception (das „Hirnbewusstsein") nur einer der Canäle sei, durch welche wir mit den äussern Dingen in Beziehung stehen, durch welche namentlich auch Geist auf Geist zu wirken vermöge. (Vgl. §. 253, 8.) Wie eben der Traum in der ganzen Reihe seiner Erscheinungen zeigt — und am „Wachtraume" in allen seinen Gestalten wird dies noch entschiedener hervortreten —, müssen auch Beziehungen und Wirkungen angenommen werden, welche der vorbewussten Region unsers Geistes angehören und als deren Organ („Organ" in eigentlicher und specifischer Bedeutung; vgl. §. 254—255) eben die Phantasie sich ergeben hat. Dass diese „wahrsagenden" Träume oft nur Gemeines oder Geringfügiges zum Inhalte haben, thut ihrem bedeutungsvollen Charakter keinen Eintrag. Es ist im Gegentheil der entscheidende Beweisgrund, dass der factische Kern des Traumes nichts trügerisch Ersonnenes sein könne oder eine willkürliche Fiction der Phantasie, sondern dass er auf einer objectiven Beziehung zu dem geschauten Gegenstande beruhen müsse.

c. Ahnungsträume von idealem Gehalte.

271. Bei diesen Träumen wird man am wenigsten Bedenken tragen, ihnen objective Bedeutung zuzugestehen; ja sie sind in eminentem Sinne als objective, „wahrsagende" zu bezeichnen, weil, was sie bedeuten oder enthalten, auf ein schlechthin Allgemeines, durch alle Subjecte Hindurchgreifendes, in ihrem tiefsten geistigen Lebensgrunde sie Beherrschendes und Durchdringendes zurückgreift, auf den Inhalt der Ideen.

Und zwar kann jeder ideale Gehalt, vom Drange des Gemüths ergriffen und für die Dauer es beherrschend (§. 269), dasselbe zur Traumerzeugung treiben. Aber zu einer solchen, deren Inhalt zugleich wirklich schöpferisch eine neue Seite jenes Gehaltes hervorhebt, eine eigentlich geistige Offen-

barung gewährt, welche, im Traume selbst oder infolge desselben, mit überraschender Evidenz, mit tiefer Ueberzeugung den Geist ergreift, um ihm von nun an als eigenthümliches Besitzthum gegenwärtig zu bleiben. Wir könnten sie „Offenbarungsträume" nennen, in irgend einem Grade und nach irgend einer Seite der idealen Welt.

So können bedeutende theoretische Entdeckungen, künstlerische Eingebungen, religiöse, sittliche Wahrheiten sich im Traume vorherverkündigen und selbst den wachbewussten Geist auf die richtige Fährte leiten. Newton gefragt, wie ihm so grosse Entdeckungen gelungen seien, antwortete: weil er beständig an sie gedacht, „auch im Traume". Von Galiläi ist Dasselbe bekannt; und Burdach erwähnt, dass, als er über die verwickelten Fragen der Hirnphysiologie grübelte, ein nächtlicher Traum ihm die glücklichsten Aperçus gebracht habe.

Ebenso zeigt sich die ästhetische Schöpferkraft im Traume oft mit besonderer Intensität rege, was um so erklärlicher ist, als sie selbst gerade im traumerzeugenden Organe, der „Phantasie", ihren Sitz hat, und als der eigentliche (ausgebildete) Traum für sich schon auf symbolisirender Phantasiethätigkeit beruht, also ein nur unvollkommenes und unausgebildetes ästhetisches Erzeugniss ist. Und Belege für solche ästhetische Traumbildung anzuführen, scheint um so überflüssiger, als seit Phidias' visionärem Kunsttraume, der wenn auch von zweifelhaftem historischen Werthe, dennoch nur nach Analogie der Wirklichkeit erfunden sein könnte, bis auf Raphael und Mozart dergleichen Erscheinungen gewissermassen zum Kenn- und Wahrzeichen eines schöpferischen Kunsttalentes gehören, namentlich bei den Malern und plastischen Künstlern, deren fast keinem sie völlig abgehen.

272. Gleicherweise ist es durchaus nicht zufällig oder unerklärlich, dass neue religiöse Ideen, überraschende Einblicke in Glaubenswahrheiten u. dgl. dem Geiste zuerst in der Form von „Träumen und Gesichten" sich dar-

stellen. Das religiöse Gefühl, wie später sich ergeben wird, ist überhaupt weder theoretischen Ursprungs, noch hat es im bewussten Willen seinen Sitz, sondern es entsteht in der noch ungetheilten, rein gegensatzlosen Mitte unserer Persönlichkeit, im „Gemüthe", und muss eben deshalb dasjenige sogleich mit anregen, was wir gleichfalls als die noch gegensatzlose, allerursprünglichste Thätigkeit des Geistes erkannt haben, die „Phantasie". Daher auch jede echt religiöse Erhebung von einer Stimmung begleitet ist, welche wir nur der ästhetischen vergleichen können. Denn beide Stimmungen erheben uns in ähnlicher Weise aus der Lebenszerstreuung in die gegensatzlose Totalität unsers Innern; beide gewähren damit ein Gefühl des Friedens und der Stille, welches doch nicht leer oder unthätig bleibt, sondern dem, in gelassener Hingebung, unwillkürlich ein reiches Leben von Gedanken und Gefühlen entsteigt. Es wird sogar für die spätere Betrachtung der Phantasie auf der Stufe des frei ästhetischen Bildens wichtig sein, an diese gemeinsame Wurzel von religiösem Gefühle und Phantasie zu erinnern.

Ebenso ist es durchaus nichts Unerklärliches oder Verdächtiges, wenn der religiöse Seher zu seiner Beglaubigung auf seine Träume oder Gesichte sich beruft. Er deckt damit nur treu und aufrichtig den innern Hergang auf, welchergestalt ihm zuerst jene Offenbarung zu Theil geworden; und er ist gedrungen, sich dieses Zeugnisses zu bedienen, weil für ihn selbst eine unwiderstehliche Beglaubigung darin liegt, wie dies Traumergebniss auf ihn einwirkte. Dennoch hört es darum nicht auf, den allgemeinen Gesetzen des Traumes zu unterliegen; d. h. sein immerhin objectiver, Wahrheit enthaltender Kern hat sich in die eigenthümliche Symbolik einer Traumphantasie eingehüllt, und es bleibt der prüfenden Reflexion überlassen, ihn aus dieser Umkleidung rein herauszuschälen.

Dennoch sichert dies gerade andererseits solchen „Offen-

barungsträumen“ ihren hohen, eigenthümlichen Werth. Auf dieser Stufe zum ersten male in der ganzen Reihe der bisher betrachteten Traumerscheinungen berührt der Traum die innere Welt des Geistes, jenen apriorischen Grund seines eigenen Wesens, aus welchem ihm, auch für das wache Bewusstsein, alles eigentlich Neue, geistig Schöpferische stammt, als ein aufs Wesentlichste ihm „Eingegebenes“.

Es ist dies daher auch für den Traum die höchste Form, welche er überhaupt gewinnen kann. Dies deutet zugleich aber hin auf den ganzen Charakter des Traumlebens und auf die Richtung, nach welcher hin es sich entwickelt. Es bezeichnet die rückwärts, ins eigene Innere gewendete Richtung des Geistes. In dem Masse also, je intensiver der Schlaf- und Traumzustand, desto mehr enthüllt er auch in dieser allmählichen Vertiefung, was verborgenerweise im vorbewussten Wesen des Geistes liegt. Das Folgende wird diese Auffassung des Verhältnisses im Einzelnen bestätigen, und hat so die weitere Begründung jenes Satzes zu übernehmen.

Zweiter Abschnitt.

Der Traum des Tiefschlafes: Somnambulismus.

---

273. Wir fassen unter dieser gemeinsamen Bezeichnung die mannichfachen Erscheinungen zusammen, welche man gewöhnlich als Nachtwandel, magnetischen Traum, Hellsehen mehr oder minder genau zu unterscheiden pflegt. Für uns entsteht ihr Gemeinsames dadurch, indem wir in der Reihe derselben eine innere Steigerung oder Stufenfolge in Betreff desjenigen nachweisen zu können glauben, was überhaupt allem Traumleben zu Grunde liegt. Wir bezeichneten es vorläufig als eine stufenweise Enthüllung desjenigen, was im vorbewussten Wesen des Geistes liegt (§. 272). Indem wir jedoch jene Erscheinungen insgesammt als Zustände des „Tiefschlafs" fassen, scheinen wir behaupten zu wollen, dass der gemeinsame Entstehungsgrund derselben ein lediglich physiologischer, keinesweges ein psychischer sei, nämlich der intensivere Schlafzustand, der im Unterschiede vom gewöhnlichen Schlafe jene Erscheinungen regelmässig begleitet.

Dies ist indess nicht unsere Meinung; vielmehr halten wir den dabei eintretenden Tiefschlaf selbst für die Wir-

kung tiefer liegender, zur Zeit noch unbekannter Gründe, was einzuräumen um so unverfänglicher ist, als auch die physiologischen Ursachen des gewöhnlichen Schlafes ebenso wenig sicher ermittelt sind, wie jene. Daraus entspringt aber für uns das Recht und zugleich die Nöthigung, einstweilen und bis die wahren Entstehungsgründe erforscht sind, welche gleich sehr und genau sich entsprechend im physiologischen wie im psychischen Verhalten ihren Ausdruck finden müssen — die psychischen Bedingungen für sich werden wir kennen lernen —, uns ganz empirisch oder symptomatisch an eine äussere Thatsache zu halten, welche unzweifelhaft jene Zustände sämmtlich begleitet und welche zugleich als eine sehr begreifliche Nebenbedingung nicht fehlen darf, wenn sie vollständig zu Stande kommen sollen. Diese Thatsache ist eben der Tiefschlaf, der auch von psychischen Wirkungen begleitet sein muss, indem er im Träumenden eine vollkommene Abgeschlossenheit gegen die Aussenwelt hervorbringt.

Die Sinne ruhen nicht nur, wie im gewöhnlichen Schlafe, wo sie erwecklich sind und der Aussenempfindung in einem gewissen Grade noch offen stehen, sondern ihre Wirkungen sind während dieses Zustandes aufgehoben. Der Geist ist vom äussern Leben völlig abgesperrt und durch die gewöhnlichen Vermittelungen nicht mehr zu erreichen. Es treten andere verschiedener Art an ihre Stelle, von denen später die Rede sein wird. (Wir geben zu, dass die absolute Abgeschlossenheit gegen Aussen nicht der völlig ausnahmlose Zustand sei, dass namentlich das „Nachtwandeln" darin mannichfache, oft räthselhafte Abweichungen darbietet. Dennoch wird der Kenner dieses Thatsachengebietes in seiner Gesammtheit unserer Behauptung beitreten, dass je entschiedener der Zustand des „Somnambulismus" nach einer seiner Arten sich ausbildet, desto stärker jene Erscheinung dabei als Nebenbedingung hervortritt. Ueberhaupt ist jedoch die Bemerkung zu wiederholen,

welche eigentlich von allen psychischen Zuständen gilt, dass sie nirgends schroff geschieden, sondern durch allmähliche Uebergänge unter sich verbunden sind, welche Uebergänge eben der allgemeinen Classification, welche den specifischen Unterschied ins Auge fasst, als Ausnahmen erscheinen müssen. So ist auch hier im einzelnen Falle es oft schwer, die Grenze anzugeben, wo der gewöhnliche Schlaftraum vom somnambulen sich abscheidet, oder wo die gewöhnliche Traumaufregung in eigentliches Nachtwandeln übergeht, da wegen der innern Verwandtschaft beider jedes vom andern einzelne Eigenschaften entnehmen kann, ohne darum doch den Grundcharakter der Verschiedenheit zu verlieren.)

274. Aus der Wirkung des Tiefschlafs erklärt sich nun auch das sonstige Verhalten des Geistes in diesem Zustande. Er lebt unterdess, mit Aufhebung des normalen („gesunden") Gleichgewichts zwischen Aussen- und Innenwelt, allein in seinem Innern, dessen dem gewöhnlichen Bewusstsein verborgener Reichthum allmählich sich ihm enthüllt, eine regelmässige Stufenfolge der Vertiefung, wie es scheint, dabei beobachtend. „Wie es scheint" — setzen wir ausdrücklich hinzu —; denn nur höchst selten finden jene Phänomene Zeit, vollständig sich zu entwickeln, noch seltener rein und sich selbst überlassen hervorzutreten, indem nur zu oft die störende Reflexion Fremder oder des seherischen Individuums selbst sich einmischt und die natürliche Selbstentwickelung des Vorgangs durch Eingreifen fremder Elemente trübt. Man kann sich daher zur Charakteristik des ganzen Verlaufs nur an sehr allgemeine Merkmale halten, um die Folge der unreifern und der reifern Zustände zu bezeichnen, ohne dass diese in jedem einzelnen Falle regelmässig sich ablösen müssten oder dass jedesmal jeder derselben vom andern deutlich unterschieden werden könnte. Nur die Hauptthatsache lässt sich nicht verkennen bei dem Ueberblick über die Gesammtheit der Erscheinungen, dass verschiedene Grade des dunklern

oder hellern (Traum-) Bewusstseins dabei möglich sind, und dass diese Bewusstseinsunterschiede Hand in Hand gehen mit der steigenden Vertiefung oder Verinnerlichung des seherischen Individuums in diesem Zustande.

Und so sei denn versucht, gewisse allgemeine Merkmale zu bezeichnen, welche deutlich genug auf eine innere Stufenfolge hindeuten, die in einzelnen Fällen wirklich sich nachweisen lässt, wo der eine Zustand allmählich in den andern überführt, die aber nicht immer und nicht nothwendig eingehalten werden zu müssen scheint. Einstweilen genügt uns zur Erklärung dieser — scheinbaren oder wirklichen — Anomalie von neuem an das allgemeine Gesetz zu erinnern: dass überall im Geiste die Zwischenstufen und vermittelnden Zustände so rasch durchmessen werden können, dass ihnen gar nicht Zeit bleibt, im Bewusstsein als gesonderte oder deutlich unterscheidbare hervorzutreten.

275. 1. Indem der Tiefschlaf zuerst seine isolirenden Wirkungen auf das Bewusstsein entwickelt — was gewiss sehr häufig mit den Zuständen gewöhnlichen Schlafes sich verbinden kann und, wie die Erfahrung lehrt, wirklich sich verbindet —, mag er überhaupt nur einen energischern Traum gewöhnlichsten Inhalts erzeugen. Das heisst: wie im gemeinen Schlaftraume wirken die Vorstellungen, Beschäftigungen, Interessen des Wachens nach; aber die Versenkung des Geistes in den Trauminhalt ist eine ungleich tiefere, gebundenere. Die Vorstellungen desselben beschäftigen ihn so ausschliesslich, dass sie, analog dem wachen Verhalten, zugleich seinen Willen ergreifen; und so entsteht jenes unwillkürliche Sprechen, Bewegen, Handeln im Traume, dessen ausgebildeten Zustand man als „Schlafwandeln“, „Traumhandeln“ u. s. w. bezeichnet hat. Wenn der gemeine Schlaftraum (mehr oder minder) den Willen in passiver Ruhe verharren lässt, sodass der Schlafende gleichsam blos theoretisch betrachtend zu seinen

Traumvorstellungen sich verhält: so ist es das Charakteristische dieser Erscheinung, dass die Willensregion durch sie mitangesprochen und in den Umkreis der Traumwirkungen gezogen wird.

Dass der Tiefschlaf dabei ein Mitbedingendes sei, ist aus dem fast constanten Merkmal dieser nachtwandlerischen Träume zu erkennen, dass sie durchaus keine Erinnerung, oder höchstens nur eine dumpfe, verworrene, für das wache Bewusstsein zurücklassen.

2. Aber die Wirkungen des Tiefschlafes steigern und befestigen sich; und nun wird allmählich auch der Inhalt des Traumes bedeutungsvoller, indem er sich ablöst vom Einflusse der Vorstellungen des Wachens. Jetzt treten jene vorbewussten objectiven Beziehungen des Geistes in die Traumsphäre ein, welche schon im gewöhnlichen Traume, wie wir sahen, sporadisch und in ungewissen Bildern den Geist beschäftigen konnten. Hier geschieht Dasselbe, nur intensiver, zusammenhangender, anhaltender; aber der Inhalt ist noch an eine bestimmte Symbolik der Traumphantasie gebunden: es ist ein Gleichnissbilden, kein Schauen durch den Traum.

Wenn wir diese Stufe im Allgemeinen als magnetischen Traum bezeichnen, so fügen wir uns dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, indem man erst seit Kenntniss des animalischen Magnetismus und infolge der dabei auftretenden Erscheinungen diese Form des Traumes genauer beobachtet oder sogar künstlich hervorgerufen hat. Doch wird sich zeigen, dass sie längst und zu allen Zeiten vorhanden war.

3. Wie aber der gewöhnliche Traum durch das tägliche Erwachen verdrängt wird, ebenso kann unter begünstigenden Umständen — deren nähere Modalität indess uns so gut als unbekannt ist; wenigstens gibt es keine sichern Mittel, willkürlich diese Steigerung hervorzubringen — es kann jener tiefere Traum sich ins eigentliche Hellsehen erheben, welches wir nur einem neuen, nach Innen ge-

wendeten Erwachen vergleichen können; denn das Specifische des Träumens ist hier fast völlig abgestreift.

Dreierlei Merkmale zeichnen es aus. Die blose Traumsymbolik zuerst tritt zurück und die wechselnden verschwommenen Bilder des gewöhnlichen, wie des magnetischen Traumes machen festen und klaren Traumanschauungen Platz, welche von einem höchst intensiven und gewissen Innewerden (einer eigenthümlichen, der sinnlichen Wahrnehmung verwandten „Evidenz") begleitet sind.

Die Aufhebung der äussern Sinnenthätigkeit sodann ist noch weit entschiedener, als während des Schlafwandelns: der Körper liegt oft völlig empfindungslos in starrkrampfähnlichem Zustande da.

Endlich findet völliger Mangel der Wiedererinnerung statt an das während dieser Zustände Geschaute und Erlebte; wie durch eine tiefe Kluft scheint es vom gewöhnlichen Wachen abgetrennt; ein Umstand, der auch noch durch andere charakteristische Nebenzüge bestätigt wird, deren wir später gedenken werden.

Es erklärt sich von selbst, dass diese höchste oder tiefste Zurückziehung des Geistes in seine Innerlichkeit nur selten eintreten, noch seltener in seiner Reinheit sich behaupten werde, ohne auf die niedern Stufen des Traumes zurückzusinken; eben weil dieser Zustand am meisten von den gewöhnlichen („gesunden") Lebensbedingungen sich entfernt. Dies muss uns allerdings besondere Vorsicht auferlegen bei Beurtheilung der darüber berichteten Thatsachen.

I. Das Traumhandeln.

276. Diese Traumgattung, deren allgemein Charakteristisches bereits angegeben worden (§. 275, 1), scheint uns aus mehrfachen Gründen einer weit sorgfältigern Erwägung werth zu sein, als sie bisher in der Regel gefunden. Ueberblicken wir nämlich die gesammte Gruppe der hier

einschlagenden oder mit dem eigentlichen Traumhandeln eng sich verbindenden Erscheinungen: so ergibt sich, dass sie wesentlich Alles umfasst, was überhaupt dem Gebiete des Somnambulismus, der Ekstase u. dgl. zugerechnet zu werden pflegt; was einerseits den Eindruck des Wunderbaren, Unerklärlichen an ihnen zurücklässt, andererseits eben darum für das Urtheil etwas Problematisches, Zweifelhaftes behält. Dass jene „wunderbaren“ Nebenerscheinungen dabei nicht die Hauptsache sind, sondern dass sie während des eigentlichen Schlafwandelns nur in beiläufigen, rasch vorübergehenden Zügen hervortreten, erhöht gerade ihren objectiven Werth für die rechte Beobachtung und die richtige Benutzung; denn hier am wenigsten lässt sich absichtlicher Betrug oder reflectirende Ausschmückung des Herganges argwöhnen. In der ganz natürlichen und sich selbst überlassenen Entwickelung jenes Krankheitsprocesses stellen sich auch psychische Nebenerscheinungen ein, welche erkünsteln oder absichtlich hervorrufen zu wollen, dem Kranken bei der Unwillkürlichkeit seines ganzen Zustandes so wenig einfallen kann, als etwa dem Fieberkranken, seine Visionen zu erdichten. Und so können jene während des Nachtwandels beiläufig eintretenden psychischen Thatsachen gar wohl zur unverfänglichen Controle desjenigen dienen, was auch im Gebiete des eigentlichen Somnambulismus und der Ekstase von Thatsächlichem etwa glaubhaft oder zulässig sei.

Aber auch aus dem weitern Grunde verdienen die Erscheinungen des Traumhandelns besondere Aufmerksamkeit, weil sie in ungesuchter Stufenfolge die stetigen Uebergänge zeigen vom allergewöhnlichsten Traume in die Tiefe und in die räthselhaftesten Verwickelungen der Traumwelt.

In Betreff der letztern begegnet man einer doppelten entgegengesetzten Auffassung. Entweder beurtheilt man jene tieferliegenden Erscheinungen nach den physiologischen und psychologischen Gesetzen, welche für das Sinnenleben und

Sinnenbewusstsein die allein massgebenden sind, und was diesen sich nicht fügen will, wird mit spröder Abweisung unter das Unglaubhafte, auf Täuschung Beruhende geworfen. Oder man überredet sich, dass dabei „übernatürliche" Einflüsse sich geltend machen, dass überhaupt hier ein Gebiet beginne, welches aus den immanenten Gesetzen des Geistes sich nicht mehr erklären lasse, und gibt nun Hypothesen Gehör, welche den Stempel der Kritiklosigkeit an der Stirn tragen.

Beiderlei Misgriffe sind zu entschuldigen, so lange dergleichen Erscheinungen abgerissen und unvermittelt vor uns treten, indem die überleitende Brücke zu dem Gewöhnlichen, „Erklärbaren" noch nicht gefunden ist. Unmöglich kann diese Ansicht sich behaupten, wenn ihr stetiger Zusammenhang mit den gewohntesten Erscheinungen des Traumes ungesucht sich darbietet; und dies findet eben in der Stufenfolge statt, welche das „Traumhandeln" oder der „Nachtwandel" zeigt. Hier bleibt nur übrig, dieselbe Continuität auch auf das Erklärungsprincip auszudehnen. Der Traum in allen Stadien ist eine zusammenhangende Welt für sich, deren Bedingungen nirgend anderswo, als im eigenen, aber vorbewussten Wesen des Geistes zu suchen sind, hochwichtig darum für die gesammte Psychologie, weil daran eben der Umfang seiner innern Anlagen zu erproben ist. *)

---

*) Das Thatsächliche, auf welches im Folgenden Bezug genommen wird, findet sich, besonders aus ältern Werken zusammengestellt und mit einzelnen eigenen Beobachtungen vermehrt, bei Jessen, „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie", Berlin 1855, S. 570—633. Ungleich wichtiger und reichhaltiger ist das Werk von M. Perty: „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur", Leipzig und Heidelberg 1861, welches neben einer vollständigen und wohlgeordneten Materialiensammlung zugleich den Versuch einer durchgreifenden wissenschaftlichen Behandlung dieses gesammten Thatsachengebietes enthält. Wir werden daher noch vielfach im Folgenden auf dasselbe Bezug zu nehmen haben. Auch zwei jüngst erschienene französische Werke gehören

277. Als „erste Anfänge" des Traumhandelns könnte man die sehr häufigen Traumzustände bezeichnen, wo der gewöhnliche Traum von vorübergehenden Ansätzen des Traumhandelns begleitet wird. Dies beweist, dass zwischen dem gewöhnlichen Traume und dem Nachtwandeln gar keine feste Grenze besteht, was jene bekannten Träume zeigen, wo durch Sprechen, unruhiges Sichbewegen, Sichaufrichten u. dgl. die innere Traumvorstellung gleichsam in Handlung gesetzt wird. Der gemeine Schlaftraum ist damit (§. 275, 1) aus der Sphäre blos theoretischen Verhaltens in die Willensregion emporgestiegen. Nach Jessen's Beobachtung (S. 574) kommt dergleichen Nachtwandeln bei Kindern und im jugendlichen Alter ungemein häufig vor, meistens jedoch nur vorübergehend und in so unbedeutendem Grade, dass es wenig beachtet wird; selten im reifern Alter, am seltensten oder vielleicht nie bei Greisen, deren Schlaf nicht fest und tief genug ist.

Diesen unentschiedenen Zwischenzustand zeigt auch noch eine andere Eigenschaft des Traumhandelns, auf welche Perty (S. 116) aufmerksam macht. Während im eigentlichen Somnambulismus alle Sinne gebunden sind, während ebenso alle Erinnerung daran für das wache Bewusstsein verschwindet, zeigt das Nachtwandeln in beiderlei Hinsicht grosse Schwankungen. Bald sind die Sinnenempfindungen völlig geschwunden, bald werden sie in einzelnen Richtungen sogar reizbar gesteigert, sodass der Nachtwandler theils wie

---

hierher: A. Lemoinne Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique, ouvrage couronné par l'Institut de France, Paris 1855; und Alfr. Maury, Le sommeil et les rèves, études psychologiques, II. Edit., Paris 1862. Beide Bücher und die reichen Anführungen aus der französischen Literatur, welche sie enthalten, beurkunden die rühmliche Sorgfalt, welche die Aerzte und Physiologen in Frankreich beobachtend und experimentirend diesen Erscheinungen widmen, während bei uns ganz im Gegentheil Jeder Gefahr läuft, unwiderruflich aus der Zunft der „Wissenschaftlichen" ausgeschlossen zu werden, wenn er sich ernsthaft mit dergleichen beschäftigen wollte!

ein Tiefschläfer sich verhält, der nicht sieht, nicht hört, den die stärkste Einwirkung, selbst Schütteln nicht erweckt, theils wie ein gewöhnlicher Träumer, aber ein Träumer von einseitiger Reizbarkeit, den die leichteste Anregung zur Reaction bestimmt und der die äussern Dinge nur insofern erfasst, als sie zur Verwebung in seine Traumwelt sich eignen. Dasselbe Schwanken gilt von der Wiedererinnerung an diese Zustände. Bald findet eine solche durchaus nicht statt, bald besteht sie nur in dumpfen Nachgefühlen, bald endlich bleibt eine mehr oder minder deutliche Vorstellung zurück: Alles Dies, wie im gewöhnlichen Schlafträume, sodass wir wiederholen dürfen, das Nachtwandeln unterscheide sich von dem letztern nur dadurch, dass es der energischere, darum den Willen ergreifende Traumzustand, sonst aber innerlich ganz desselben Ursprungs sei.

278. Dagegen zeigt sich, bei ausgebildeterm Zustande des Nachtwandelns, eine andere Eigenthümlichkeit, welche von grossem psychologischen Werthe ist, weil sie über die eigentliche Quelle der Traumperceptionen entscheidenden Aufschluss zu geben verspricht.

Man hat bemerkt, dass der Nachtwandler nur dasjenige sieht und hört, was mit seinem Traume in Verbindung steht, worauf überhaupt seine „Aufmerksamkeit" gerichtet ist, während das ausserhalb dieses Kreises Liegende, wiewohl es gleichfalls im Bereiche seines Wahrnehmungsvermögens liegt, ihm völlig imperceptibel bleibt. Daraus folgt unwidersprechlich, dass auch bei den vom Träumer wirklich percipirten Gegenständen an eine eigentliche, von den äussern Objecten herrührende Sinnenempfindung nicht zu denken sei. Wäre daran noch zu zweifeln, so wird es durch die wiederholte Beobachtung bestätigt, dass die Nachtwandler bei den Traumverrichtungen des Lesens, Schreibens u. dgl. in ihrem (vermeintlichen) Sehen nicht gestört oder unterbrochen werden, wenn man ihnen einen dunkeln Körper zwischen das Blatt und die Augen schiebt: oder

wenn man das beschriebene Blatt mit einem unbeschriebenen vertauscht, auf welchem sie zu schreiben fortfahren, ohne des Irrthums inne zu werden.

Zur Erklärung dieser Vorgänge und analoger Erscheinungen im eigentlichen Somnambulismus (Lesen, Hören, Geschmacksempfindungen „mittels der Herzgrube" u. dgl.) ist man bekanntlich auf die Hypothese eines „Allsinns" oder „Centralsinns" geführt worden, welcher gleich sehr als Sehen oder Hören, Schmecken oder Riechen wirken könne und der zugleich auf Nervenpartien übertragen werde, welche nicht zu den eigentlichen Sinnennerven gehören.

Schon in der „Anthropologie" ist die Unstatthaftigkeit dieser Annahme gezeigt worden, indem dieselbe ebenso sehr dem psychologischen Begriffe der Sinnenempfindung, als dem physiologischen Charakter der Nerventhätigkeit widersprechen würde, welche beide niemals ein Allgemeines oder Unbestimmtes bewirken, sondern überall auf specifische und genau begrenzte Leistungen gerichtet sind. Ebenso wenig ist es gestattet, die Analogie des Bisherigen zu verlassen und willkürlich ein neues Erklärungsprincip sich zu ersinnen, ehe man versucht hat, ob nicht das alte ausreiche und nur unter neuen Modificationen erscheine.

Das allgemeine Traumorgan kennen wir bereits; es ist die *anschauende Phantasie*. Diese wirkt schon im gewöhnlichen Traume auf analoge Weise, indem sie seinen innern Vorstellungsraum mit Gestalten erfüllt, welchen indess nichts Objectives entspricht. Dies Letztere verhält sich im *Traumhandeln* anders; hier erhebt sich die Phantasiethätigkeit zu einer *neuen* Function, wie sie dem *Traumhandeln* genau angemessen ist und als begleitende Bedingung ihm gar nicht fehlen dürfte. Sie reproducirt dem Nachtwandler seine Umgebung, die ihm vom Wachen her bekannten Gegenstände, in einem treffenden und völlig adäquaten Raumbilde, sodass er, nach demselben sich richtend, in seiner wirklichen Raumumgebung ebenso orientirt ist, als wenn er

durch Sinnenperception die Gegenstände gewahrte. Dies Alles aber nur insoweit, als es mit den Vorstellungen seines Traumhandelns in Verbindung steht, sodass allein dadurch schon ausser Zweifel gestellt wird, dass hierbei nicht an wirkliche Sinnenperceptionen gedacht werden könne. So erklären sich vollständig sonst räthselhafte und widersprechende Erscheinungen, wie z. B. der Nachtwandler in dunkeln Räumen den Hindernissen aufs Geschickteste ausweicht, an denen die ihn verfolgenden Wachenden sich beschädigen, oder wenn berichtet wird, dass der Nachtwandler nur die Gegenstände sieht und mit ihnen gebart, welche zù seiner Traumvorstellung nöthig sind, während alles Uebrige nicht für ihn vorhanden ist. (Vgl. die ausführliche Erzählung eines solchen Falles bei Jessen, S. 594 fg.; dazu Perty, S. 120 fg., 125.)

Dass wir mit dieser Erklärung nicht fehlgreifen, dass hier, auf eine allerdings merkwürdige Art, Phantasievorstellungen völlig an die Stelle der Sinnenperceptionen treten, scheinen folgende weitere Thatsachen zu beweisen. Man kann dem Nachtwandler statt des Begehrten ein anderes Aehnliche unterschieben, ohne dass er es bemerkt, statt des verlangten Weines bloses Wasser; man kann das von ihm beschriebene Blatt, das benutzte Buch mit andern, von ungefähr gleicher Grösse und Gestalt, vertauschen, ohne seinen Traum zu stören, indem dadurch nichts der gesammten Traumvorstellung Unangemessenes dem Gemeingefühl des Träumenden aufgedrängt wird.

Entscheidender indess ist Folgendes, indem es noch vollständiger bewähren möchte, dass wir auf die rechte Quelle der Erklärung zurückgegangen sind. Nicht blos die anschauende Phantasie ist in diesem Traumzustande wirksam, sondern ihr gesellt sich sogleich die auch sonst aufs engste mit ihr verbundene symbolisirende Phantasiethätigkeit bei. Der Nachtwandler verwendet nicht blos die Gegenstände um ihn her nach ihrer wahren Bestimmung für seine

Traumhandlungen, sondern eigentlich symbolisirend trägt er mit unwillkürlicher Täuschung imaginäre Werthe auf sie über. Wenn er im Traume Schwimmbewegungen übt, wählt er dazu die weiche, nachgibige Bettdecke, oder wenn er zu reiten gedenkt, hat er zwar wirkliche Reitstiefel und Sporen angethan, aber statt des Rosses setzt er sich auf die Fensterbrüstung und treibt die Sporen in die Wandbekleidung ein; oder zum wirklich ausgeführten Schreiben bedient er sich statt der Feder eines Besenreises, und vieles dem Aehnliche, was den Traumhandlungen trotz ihrer scheinbaren Zweckmässigkeit dennoch das Gepräge des Kindischen und Lächerlichen aufdrückt.

279. Wir können unsererseits nicht umhin, auf diese zusammenhangende Gruppe von Phantasiewirkungen grossen Werth zu legen, weil sich darin Anknüpfungspunkte finden, um die weit complicirteren und intensivern Erscheinungen des „Wachtraums", welche uns später beschäftigen werden, erklärbarer zu finden.

Die Phantasie, so zeigte sich uns (§. 278), vermag bei dem Nachtwandler völlig an die Stelle der erloschenen Sinnenperceptionen zu treten, ja, sie ihm zu ersetzen; d. h. auch hier imaginirt sie nach wie vor, nicht aber blos eine bedeutungslose Traumwelt, sondern ihre Traumvorstellungen reproduciren treu und genau (aus der Erinnerung des Wachens ohne Zweifel) die objectiven Verhältnisse der Dinge. Die geträumte Welt entspricht der wirklichen, soweit die letztere in den Traumzusammenhang hineingehört. Es ist dies, darf man behaupten, ein Hineinversetzen der wirklichen Welt in uns, oder unserer in die wirkliche Welt, ein eigentliches „Ferngefühl" oder „Hellsehen" in schwächstem Grade und in kleinsten Dimensionen.

Damit aber am wahren Entstehungsgrunde nicht gezweifelt werden könne, damit nicht die grundlose Vermuthung eines besondern „Traumorgans" oder eines „Allsinns" für diese Vorgänge übrig bleibe: gesellt sich zur an-

schauenden Phantasie sogleich und unmerklich die symbolisirende. Jene objectiven Phantasiegesichte vermischen sich mit subjectiven, darum aber nicht völlig bedeutungslosen Bildern symbolischen Ursprungs, gerade wie wir dasselbe Verhältniss, nur ausgebildeter, bei der engen Verbindung des eigentlichen Hellsehens mit dem magnetischen Traume wiederfinden werden.

Aber noch in speciellerm Sinne kann der Zustand des Nachtwandelns als Vorspiel, oder in oben (§. 276) bezeichneter Weise, als Controle dienen für die ausgebildetern Erscheinungen des Somnambulismus und des Wachtraums, welche vorübergehend jenem sich beigesellen. Hellsehen, zweites Gesicht, allerlei Ahnungen und Fernschauungen während des Nachtwandelns geben davon Kunde, dass mit ihm zugleich das Innere der Traumwelt sich öffnet, und wir bei ihm über die bereits uns bekannt gewordenen Ursprünge und Wirkungen des gewöhnlichen Traumes weit hinaus sind. Die Pforte dieses Innern erschliesst sich eben durch den Nachtwandel und gibt uns wie im vorläufigen Ueberblicke mancherlei Einsicht in die Seltsamkeiten, welche sie birgt.

Warum diese Nebenerscheinungen am Nachtwandel uns vom grössten Werthe sein müssen, haben wir schon erwähnt. Gerade um ihrer Beiläufigkeit willen tragen sie das Gepräge des Unwillkürlichen und darum zugleich der Glaubwürdigkeit. Bei ihnen fällt die Besorgniss absichtlicher Täuschung oder auch nur eines steigernden Inscenesetzens der Erscheinungen für den Beobachter völlig hinweg. Was im Nachtwandel gleichsam vorläufig sich angekündigt hat, sehen wir nun im „Hellsehen“ und in den Zuständen des Wachtraums vollständig ausgebildet und als selbständigen Zustand wiederkehren. Aber es bringt von dorther seine innere Beglaubigung mit. Und von einer solchen begleitet dürfen wir es wagen, jenem dunkeln Gebiete näher zu treten.

II. Magnetischer Traum und Hellsehen.

280. Zur richtigen Beurtheilung dieser Zustände ist es nöthig, an den Begriff des vorbewussten Geistes zu erinnern; denn eben hier, wie gezeigt worden, tritt die dem gewöhnlichen Bewusstsein abgekehrte, von ihm verdeckte Seite seines Wesens, in symbolische Bilder verhüllt oder auf klare, bildlose Weise, für ihn selbst in das Licht eines traumhaften, aber darum nicht weniger lebhaften und eindringlichen Bewusstseins.

Hierdurch ist zugleich die allgemeine Bedeutung und der psychologische Werth dieser Erscheinungen festgestellt. Was hinter dem Sinnenbewusstsein verborgen ist, was aber ihm selbst als innere Bedingung, als inhalterfüllter Träger nicht fehlen darf, das wird dort vom rückwärts gewendeten Strale des Bewusstseins angeleuchtet. Wenn das gewöhnliche Bewusstsein daher nur den hälftigen Geist des Menschen uns zeigt, und zwar, wegen seiner Verwickelung mit der Sinnenwelt, selbst nur unter sinnliche Schranken und Bedingnisse gestellt, so kehrt jenes Bewusstsein den Menschen in seiner Ganzheit und Ursprünglichkeit hervor, abstreifend die zufälligen Beziehungen, welche individuelle Bildung und vorübergehende Lebensstellung von Aussenher ihm angefügt haben. Wie schon der gewöhnliche Traum die Menschen von äusserlich verschiedenster Begabung auf das gemeinsame Mass ihrer innern Grundstimmung zurückführt: so wirkt noch entschiedener gleichmachend jener intensivere Traumzustand, dessen allgemeine Bedingungen wir nunmehr zu erforschen haben.

281. Während dieser tiefsten Einkehr und infolge des damit verbundenen Abfallens aller äussern Beziehungen für den Geist, vermag nun desto ungeschwächter auf sein in sich gefasstes, unzerstreutes Wesen zu wirken das eigentlich Uebersinnliche und Apriorische in ihm, jene allgemein

menschlichen Anlagen und Grundgefühle, welche man mit dem Namen der „Ideen" zu belegen gewohnt ist; und es beginnt hiermit ein neuer, eigenthümlicher Zustand für sein Bewusstsein, den wir nur einem nach Innen gewendeten Erwachen vergleichen können, welches darum auch verschiedener Abstufungen der Klarheit und unterschiedlicher Steigerungen seines Gehaltes fähig sein muss.

Ebenso ist sogleich hier anzuerkennen, dass diese Veränderung kein zufälliges, sondern ein tiefnothwendiges Ergebniss sei, sobald nur wirklich jenes Alleinsein des Geistes mit sich, jene Isolirung von den Einflüssen des Sinnenbewusstseins vollständig eingetreten ist. Es folgt weiter daraus, dass nicht blos der Tiefschlaf mit seinen Nebenwirkungen auf den Organismus diesen Zustand herbeizuführen vermöge, sondern dass er unter begünstigenden Umständen, denen weiter nachzuforschen sein wird, auch während des wachen Bewusstseins eintreten könne. Und wirklich werden wir völlig Analoges unter den Formen des „Wachtraums" wiederfinden.

282. So erklären sich nun vollständig jene sozusagen normalen und gesunden Wirkungen ekstatischer Zustände, welche schon die „Anthropologie" zu charakterisiren versuchte.*) Der Zersplitterung des wachen reflectirenden Bewusstseins gegenüber, führen sie völlig herbei, was überhaupt als Erfolg des Traumes sich uns ergab (§. 258), Rückkehr des Geistes in sein ursprüngliches, ungetheiltes Wesen, Ausheilung desselben von allen einseitigen Erregungen des Wachens. So verschwindet zunächst in ihnen völlig und bis auf die letzte Spur der vermeintliche Gegensatz von Bildung und Unbildung, wie das reflectirte Culturleben ihn uns aufgeprägt hat. In jener gesunden Tiefe des Hellsehens zeigen auch die schlichtesten Menschen eine so

---

*) Anthropologie, 2. Aufl., Buch III, Kap. 2: „Das Hellsehen und die Ekstase", §. 153 fg.

energievolle Erhebung und einen Adel des Geistes, eine solche Sicherheit des sittlichen und des religiösen Urtheils, dass es ganz vergeblich wäre, hierin die Nachwirkungen künstlicher, angelernter Einflüsse zu sehen. *)

Aber ebenso wenig lässt sich dabei an irgendwelche „übernatürliche", das Wesen des Menschen übersteigende Einwirkung denken; denn was hierin sich uns darbietet, ist durchaus nichts dem eigentlichen Wesen des Menschen Fremdes, ihm Unverständliches oder Unheimisches. Es ist nichts Neues zu ihm hinzugekommen, sondern nur ein ursprünglicher Besitz, ein schon Vorhandenes in ihm entbunden worden. Was im gewöhnlichen, sinnlich reflectirenden Bewusstsein zwar nicht verschwunden, aber verdunkelt, nur bruchstückweise und unsicher, als die stete Sehnsucht nach einem unbestimmten, namenlosen Gute, uns begleitet, jener Friede einer kampflosen, seligen Selbstgenüge; er kann unwillkürlich erreicht werden, wenn wir, durch Absterbenlassen unsers Sinnenbewusstseins, in das einfache Wesen unsers Geistes zurücksinken. Dies geschieht in der ausgebildeten Form des Tiefschlafes, im Hellsehen.

283. Auf diesem natürlichen, sittlich mühelosen Wege indess die ersehnte Beschwichtigung zu erlangen, ist, wie man weiss, zu allen Zeiten durch allerlei äussere Mittel versucht worden. Und wie selbst allen bleibenden Entartungen in der Regel der Trieb eines gesunden Bedürfnisses zu Grunde liegt: so möchten wir auch den Gebrauch jener oft gewaltsam wirkenden Betäubungsmittel, an die manche Individuen wie durch einen unwiderstehlichen Zauber der Gewöhnung geknüpft sind, aus solchem ursprünglich naturgemässen Bedürfnisse erklären. Sie sind nur die künstlichen Surrogate dessen, was uns auf natürlichem Wege, als Schutzmittel wider den höchsten Schmerz und die zerreissendste

---

*) Die nähern Belege zu dieser übrigens längst anerkannten Thatsache in Anthropologie, §. 165.

Selbstentzweiung, durch den Tiefschlaf und die darin sich eröffnende Traumwelt dargeboten wird.

Was uns aber für den gegenwärtigen Zusammenhang die Hauptsache bleiben muss, ist die ungesuchte, aber entscheidende Folge, welche aus der Gesammtheit dieser Erscheinungen für unsere Grundansicht von der menschlichen Seele hervorgeht. Unsere Behauptung von der vorbewussten Existenz des individuellen Geistes kann keine schlagendere thatsächliche Bestätigung erhalten, als wie sie im Charakteristischen jener Erscheinungen vor uns liegt. Sie zeigen ein Doppeltes: einerseits dass der Geist, von wie vielen Seiten er auch in seinen bewussten Lebensäusserungen sich darstelle, doch immer zugleich noch einen unausgeschöpften Gehalt hinter sich habe, in den unwillkürlich sich zurückzuversetzen stellenweise ihm gelingt; andererseits dass er dabei nicht etwa, mit Verdunkelung seines individuellen Selbstbewusstseins, in irgendeine allgemeine geistige Substanz zurücksinke, dass er im Gegentheil dadurch nur gestärkt und gehoben werde in seiner individuellen Selbstgewissheit.

Die Lehre von der vorbewussten Substantialität des Geistes und vom Individualismus haben damit eine so grossartige factische Begründung erhalten, als nur irgend eine Hypothese sie beanspruchen darf. Und hierin liegt zugleich die Rechtfertigung für uns, diesen Thatsachen besondern Werth beigelegt zu haben.

284. Im übrigen ist hier nicht mehr nöthig, auf das Eigenthümliche dieser Zustände im Besondern einzugehen. Dies hat die „Anthropologie", wiewol für andere Zwecke, doch der Sache nach ausreichend gethan. Ebenso wird, was von den verschiedenen Formen dieser Träume, als Vision, Deuteroskopie, ekstatischer Fernschau und Fernwirkung zu sagen wäre, besser unter der Rubrik des „Wachtraumes" abgehandelt, wo jene Formen in deut-

lichern Unterschieden wiederkehren. Hier genügt es, auf die Stufenfolge aufmerksam zu machen, welche, im Allgemeinen wenigstens deutlich genug, zwischen magnetischem Traume und Hellsehen stattfindet, während im Einzelnen freilich diese Unterschiede sich verwischen mögen.

1. Im magnetischen Traume erwacht schon der Geist in der eigenen innern Welt und entwickelt aus ihr ein selbständiges Leben des Bewusstseins (§. 277, 2). Durch die Wirkung des Tiefschlafs sind die Erregungen der Sinne vollständig erloschen; die Brücke zur Aussenwelt ist abgebrochen. Der Geist bleibt völlig allein mit sich selbst und seine Aufmerksamkeit, bewusstseinerzeugend, ist lediglich den objectiven Beziehungen zugewendet, welche sein vorbewusstes Innere erfüllen. So öffnet sich das Gebiet objectiver, „wahrsagender" Träume (§. 266—272). Dies Alles ist aber noch an die Symbolik des Traumes gebunden, und diese wiederholt, nur in intensiverem Grade, alle die Formen, welche wir auch an dem gewöhnlichen Traume kennen lernten. Man hat daher, dies übersehend, den magnetischen Träumen zu grosse Bedeutung beigelegt, und die eigenthümliche Evidenz und Untrüglichkeit, welche das Hellsehen begleiten, auch auf jene sehr trüben und verschwommenen Traumeindrücke übertragen.

285. 2. Der magnetische Traum erhebt sich in manchen Fällen zum eigentlichen Hellsehen. Wir charakterisiren es als ein neues, durch den Tiefschlaf hindurch erfolgendes Erwachen in der innern Welt des Geistes und ein daran geknüpftes Schauen mittels des „bewusstseinerzeugenden Organes" der Phantasie (§. 253—256).

Was die organischen Bedingungen und Verhältnisse während des Hellsehens anbetrifft, so deuten sie sämmtlich, wie schon die „Anthropologie" zu zeigen suchte, auf eine gelockerte Verbindung der Seele mit ihrem (äussern) Leibe. Die tiefste Empfindungslosigkeit für die Wirkungen der Aussenwelt steigert sich dabei nicht selten zum eigentlichen

Starrkrampf, mit todtenähnlichen, oft geistig veredelten Gesichtszügen. Der Leib liegt wie entgeistet da. Aus gewissen dabei eintretenden Nebenerscheinungen des Bewusstseins suchte die Anthropologie wahrscheinlich zu machen, dass manche Zustände dieser Art wirklich einer Lösung vom äussern Leibe, einer „relativen Entleibung" nahe kommen mögen. Wie man indess über diesen Punkt auch urtheile: das psychisch Eigenthümliche dieses Zustandes ist damit nicht in Frage gestellt.

Wir können überhaupt ihn bezeichnen als höchste Verinnerlichung des Geistes, und im Besondern eben damit als innigstes Durchfühlen seines Gesammtzustandes nach Wohl und nach Wehe. Der ganze Lebensertrag, mit längst Vergessenem, nun aber Wiedererwachendem durchwoben, drängt sich in das Bewusstsein jener oft nur kurzen Momente zusammen. Dass diese Klarheit des gesteigertsten Selbstgefühles auch auf die organische Seite sich erstrecke, dass daher die Heilinstincte, welche schon auf untergeordneten Stufen des Traumlebens als „Heilträume" sich geltend machen (§. 268), in diesem Zustande bewusste Sicherheit zu gewinnen und zum eigentlichen Durchfühlen des Organismus nach seinen Gebrechen und Krankheitskrisen sich zu steigern vermögen, kann nach unserer Gesammtansicht vom Verhältniss des „innern Leibes" zur Seele uns kaum mehr überraschen.

Vielmehr wird diese Ansicht durch obige Thatsache aufs Nachdrücklichste bestätigt und weiter aufgehellt. Schon die „Anthropologie" machte darauf aufmerksam, dass jenes „Durchschauen der eigenen Leiblichkeit", besonders in ihren krankhaften Theilen, welches von so vielen Somnambulen berichtet wird*), mit nichten einer anatomisch-topographischen Beschreibung der Leibestheile gleiche, sondern, ganz

---

*) Beispiele bei Perty (S. 202) und in den von ihm angeführten Werken, besonders bei Haddock.

dem Charakter der Traumvision gemäss, ein allgemeines Bild ihrer Raumverhältnisse gibt und ein halbsymbolisches Gleichniss des Leidens, welches den einzelnen Leibestheil befallen hat. Dennoch ist dieser Traum nicht blose Täuschung, sondern er hat volle Objectivität. Wie erklärt sich aber solche? Sie folgt einfach aus den Prämissen unserer Gesammtansicht. Die objective, leibgestaltende Phantasie, welche das Raumschema des Leibes entwirft und eben damit als Seelenwirkung sich kennzeichnet, ist im normalen Zustande tief in den Hintergrund der Bewusstlosigkeit zurückgedrängt. Aber sie bleibt um nichts weniger Seelenwirkung und ist somit fähig, bei jener allgemeinen Verinnerlichung des Geistes, vom Bewusstsein ergriffen und durchleuchtet zu werden. Was aber hier vom Bewusstsein durchdrungen wird und allein durchdrungen werden kann, sind nicht die realen Elemente des „äussern" Leibes sammt ihrer Lagerung und materiellen Structur, sondern die darin gegenwärtige ordnende Phantasiewirkung der Seele, das Raumschema dieses Leibes, welches eben darum auch nur in allgemeiner Vorstellung, als Traumbild und Gleichniss, dem Hellsehenden sichtbar werden kann; gleichwie auch jene „Heilträume" nur an sich seelenhafte Rapporte und Wirkungen sind, ohne von den dabei stattfindenden organisch-chemischen Processen das Geringste zu wissen.

286. Noch entschiedener und ausgesprochener muss die Wirkung dieser Verinnerlichung des Geistes auf das subjective Selbstgefühl des Sehers sein. Der Augpunkt seines Bewusstseins hat sich aus der Peripherie des Sinnenlebens in die Tiefe seines sonst vorbewussten Wesens zurückgezogen; und von da aus überschaut nun sein „Ich" zugleich den innern und den äussern Umkreis, die beiden Sphären seines Gesammtdaseins.

Dies aber, was durch die allgemeine Consequenz des Begriffes gefordert wird, bestätigt durchweg die Beobachtung jener Zustände im Einzelnen; wobei wir — ausdrücklich

sei es bemerkt — nicht auf ihre seltenen, auffallenden, „wunderbaren" Symptome den Nachdruck legen, sondern das Gemeinsame und Uebereinstimmende derselben hervorheben. Denn in der That sind nicht die zweifelhaften und vielfach täuschenden „Wunder" des Somnambulismus das eigentlich Wichtige und Belehrende, sondern das, was als gemeinsamer Grundcharakter am Hellsehen hervortritt und was daher zugleich auch factisch vollkommen gesichert ist.

Und so sei sogleich an dies Bekannteste erinnert!

a. Das Bewusstsein des Hellsehenden erstreckt sich ebenso über das gewöhnliche Leben des Wachens, als über die dazwischentretenden Perioden des Hellsehens, während dagegen im gewöhnlichen Leben die letztern Zustände vollständig unbewusst bleiben und keine Erinnerung bis zu ihnen hindurchdringt. So ist jenes allein das volle, „centrale", dies nur das halbirte, „peripherische" Bewusstsein. Nicht in diesem daher, sondern allein in jenem dürfen wir erwarten, das eigentliche und das ganze Wesen des Geistes anzutreffen.

287. b. Hieran reiht sich eine andere charakteristische Erscheinung. Bei vollkommen erstarktem und ausgebildetem Hellsehen liegt das gewöhnliche Sinnenleben dem Seher so tief unter seinem gegenwärtigen Horizonte, ist so weit entfernt von dessen neuen Gefühlen und Interessen, dass er nach seinem eigenen Urtheile ihm völlig entrückt, von ihm entbunden ist. Ja, das Gefühl dieser Entfremdung kann also sich steigern und befestigen, dass er die Rückkehr in sein gewöhnliches Sinnenleben als wahrhafte Erniedrigung empfindet. Er hat es eben in seinem Selbstgefühle völlig von sich abgestreift und wie ein ihm unwesentlich Gewordenes aus sich herausgestellt. Ja, es sind Fälle vorgekommen, wo eine Somnambule von sich im gewöhnlichen Zustande nur in der dritten Person zu sprechen vermochte, so weit empfand sie sich jetzt abgerückt von ihrer gewohnten Lebenssphäre.

Die psychische Bedeutung dieser Thatsachen ist nicht zu verkennen und ihr tieferer Sinn kann nicht zweifelhaft sein. Es ist die vollständige, nicht durch einen künstlichen Reflexionsact, sondern thatkräftig sich vollziehende Abstraction von der ganzen Sphäre des Sinnenbewusstseins, welches sich eben dadurch factisch als nur die eine unter den möglichen Bewusstseinsformen erweist. Dies Fallenlassen des Sinnenbewusstseins lässt aber, wie sich gleichfalls an dieser Thatsache zeigt, die eigentliche Bewusstseinsquelle völlig unangetastet, welche vielmehr hinter demselben selbständig und eigenthümlich fortwirkt. Ebenso ist es eine und dieselbe Bewusstseinsquelle mit der vorigen; denn der Geist hat in dem neuen Zustande das Gefühl seiner Persönlichkeit, und zugleich seiner Identität mit dem vorigen sinnlichen Ich, keinesweges verloren. Im Gegentheil: es tritt erstarkter, selbstgewisser hervor; er hat sich selbst erst recht gewonnen.

Erklärlich daher ist es — ja wir müssen es sogar für berechtigt erkennen —, dass seit Platon alle tiefern Forscher jenen ekstatischen Zuständen besondern Werth beilegten, indem sie das Geheimniss der Seele darin erschlossen glaubten. Freilich geschah es mehr ahnungsweise, als in vollständiger Einsicht der dabei eintretenden Bedingungen. Sie konnten es nur als etwas Ausserordentliches und Ungewöhnliches betrachten, weil ihnen, wenigstens dem Begriffe nach, die vorbewusste Region des Seelenlebens unbekannt war. Anders bei uns; denn nach unsern Prämissen liegt die Möglichkeit oder der Keim dieser Zustände gleichmässig und beständig in uns Allen, begleitet als verborgener Hintergrund und heimlich befruchtende Quelle unser gesammtes Sinnenleben und macht sich auch in der beschränktesten Persönlichkeit oder im sinnentrunkensten Zustande durch allerlei Mahnungen vernehmbar, sei es als das Gefühl der Leere und ungestillten Sehnsucht mitten im

Sinnentreiben, sei es als religiöse Regung, als sittliche Mahnung des „Gewissens“, und durch all die Symptome, in denen die transscendentale Natur unsers Geistes sich zu verrathen pflegt.

288. c. Denn zugleich ist noch als weitere charakteristische Eigenschaft hervorzuheben die tiefere Geistigkeit des Menschen in jenem Zustande. Es wirken während desselben mit ursprünglicher und ungeschwächter Energie alle die Grundgefühle, welche man mit Recht, dem sinnlich erregten Gefühlsleben gegenüber, als ideale bezeichnet.

Und da ist vor Allem tiefbedeutungsvoll, dass jenes innig gewisse Gefühl des Getragenseins vom Unvergänglichen und eines von dorther uns anwehenden Friedens — wir nennen es im Bereiche des Sinnenlebens das „religiöse, heilige Gefühl“; hier aber wird es nur selten und nur in vorübergehender Erhebung uns gewährt —, dort die durchaus vorwaltende und bleibend sich behauptende Grundstimmung ist, die eben jenen Zustand für die Erinnerung des Sehers so sehr zum ersehnten und zurückgewünschten macht, dass er nur darin „wahrhaft gelebt zu haben“ bezeugt. Der Grund davon ergibt sich von selbst, wenn wir dessen eingedenk sind, dass das Hellsehen gerade unser Bewusstsein und Selbstgefühl bis an die innerste Wurzel unserer Persönlichkeit erhebt, durch welche wir auf höchst reale Weise in die ewige Welt zurückreichen, ja aufs Eigentlichste ein Bestandtheil derselben sind. Was wir frommes Gefühl nennen, ist nichts Einzelnes oder blos Gelegentliches; es zeigt sich vielmehr als die im Hintergrunde unsers Wesens stets bereitliegende Grundstimmung, welche sogleich hervortreten muss, sobald nur dies Gefühl nicht verdeckt oder übertäubt wird von den ablenkenden Erregungen des sinnlich-reflectirenden Bewusstseins.

Daraus folgt von selbst, dass gerade das Hellsehen es vorzugsweise erwecken muss; hier aber tritt es nur hervor

in seiner einfachsten und unentwickeltsten Gestalt. Deshalb möge man sich vor einseitiger Ueberschätzung desjenigen hüten, was uns etwa darin als objective Offenbarungen über die ewigen Dinge erscheint. Durch sein Vorhandensein ist es psychisch bedeutungsvoll und wichtig, nicht durch den etwaigen Gehalt seiner Bilder, welche wir auch hier zunächst nur als Producte symbolisirender Phantasie anzusprechen haben.

289. d. Aber auch der übrige Idealgehalt des Geistes macht sich mit ursprünglicher und unwillkürlicher Kraft in diesem Zustande geltend. Die Hellsehenden höhern Grades kennzeichnet durchweg ein gesteigertes sittliches Feingefühl und der gebieterische Drang innerer Wahrhaftigkeit. Die conventionellen Formen des gewöhnlichen Umgangslebens werden abgeworfen: Lüge, Heuchelei zu üben ist ihnen versagt; fremde Lüge und Unlauterkeit werden durchschaut. Ebenso, was nicht minder bezeichnend ist: die angelernten Bildungsunterschiede verlieren ihre Geltung; Personen, im gewöhnlichen Leben von beschränktem Urtheil und von dumpfer, schwer erregbarer Fassungskraft, zeigen sich in den Ekstasen hellen, lebendigen Geistes, von gewissem, unbestechlichem Urtheil, überhaupt von erhöhterer Stimmung. Die ungelenke, wortarme Sprache des Wachens gewinnt neuen Ausdruck durch veredelten Schwung und durch Bilder von oft unerwarteter Schönheit, sodass auch die ästhetischen Grundlagen des Geistes entbunden werden und in unwillkürliche Wirksamkeit treten.

So ist es eine allgemeine, durchaus harmonische und jede Einseitigkeit ausschliessende Erhebung, welche der Geist hier erfährt. Aber er empfängt dazu nichts durch unmittelbare äussere Erregungen, durch Anweisung oder Unterricht; er wird nur seiner eigenen innern Gaben gewiss. Denn ohne Mühe und Anstrengung, ohne irgend ein absichtliches Bestreben wird ihm zu Theil, was keine Reflexion und keine künstliche Einübung ihm in solcher Weise zu leihen vermocht

hätte; das Urpersönliche, der „Genius“, ist in ihm frei geworden und verräth damit seine ursprüngliche Natur.

Was die sonstigen „Wunder“ des Somnambulismus und Hellsehens betrifft, denen wir übrigens eine ungleich geringere Bedeutung beilegen, als jenen unbestrittenen Grunderscheinungen, so wird was von ihnen zu halten sei, besser erwogen werden können, wenn wir die analogen Erscheinungen des „Wachtraumes“ dabei ins Auge fassen, zu dessen Betrachtung wir nunmehr uns wenden.

Dritter Abschnitt.

Der Wachtraum.

---

290. Unter „Wachtraum" verstehen wir eine Traumvorstellung, welche, gleich dem gewöhnlichen Traume, mit dem vollen Scheine der Objectivität vor das Bewusstsein tritt, aber ohne Vermittelung des Schlafes; also bei wachen und übrigens wirksamen Sinnen; so dass die Traumvision zwischen die Wahrnehmungen des wachen Bewusstseins sich einschiebt und so dem Wahrgenommenen unwillkürlich sich beimischt oder selbständig danebentritt. Sie kann daher auch blos, gleichfalls wie der gewöhnliche Traum (§. 261), in kleinen Veränderungen und traumhaften Steigerungen des Wahrnehmungsinhalts bestehen.

Der Visionär selbst kann sich doppelt dabei verhalten. Entweder er legt der Vision, vom Scheine ihrer Objectivität überwältigt, Realität bei; oder er kann, bei erstarkter Reflexion und Besonnenheit, sie auch als blosen Schein beurtheilen; — welches letztere Verhalten übrigens auf den innern Charakter und den Bestand des Phänomens keinen Einfluss hat. Gleichwie auch der Schlaftraum, wenn eine aufdämmernde Reflexion des Schlafenden ihn für einen

„blosen Traum“ erklärt, darum noch nicht verschwindet: eben also verhält es sich mit der Vision des Wachens; sie wird durch das Urtheil, dass sie blos subjectiver Schein sei, nicht aufgehoben. Sie ist aus diesem Grunde keinesfalls blos eine „sinnliche Illusion“, ein „optischer Betrug“ u. dgl., welche bei grösserer Aufmerksamkeit auf die Sinnenperception allemal schwinden. Sie hat somit, auch darin völlig dem Schlaftraume vergleichbar, ihre reale Veranlassung im vorbewussten Wesen des Geistes.

Wir werden daher auch bei den weitern Erscheinungen des Wachtraums an dieselbe Analogie verwiesen. Wie im Schlaftraume die Phantasie als eigentliches Traumorgan wirkt, um entweder äussere Erregungen oder innere Stimmungsveränderungen durch anschauendes oder symbolisirendes Bildvermögen zu langen Vorstellungsreihen auszuspinnen, auf ganz gleiche Weise wird es mit der Entstehung des Wachtraumes sich verhalten; und auch hier werden wir jene doppelte Quelle der äussern oder innern Umstimmung zu unterscheiden haben. Somit läge im Ganzen der Erscheinung nichts Unerklärliches oder Analogiewidriges. Nur das könnte auffallen, woher während des wachen Bewusstseins die Traumvision mit demselben Scheine von Objectivität zu täuschen vermöge, wie ein solcher Schein während des Schlaftraums stattfindet. Hier sind die äussern Sinne erloschen, das Bewusstsein des Träumenden ist blos mit der innern Welt beschäftigt, welche dadurch für ihn an die Stelle der äussern Objectivität tritt. Anders im Wachtraum, wo das Gleichgewicht zwischen der Innen- und Aussenwelt im Bewusstsein nicht aufgehoben ist, die Veranlassung zu jener unwillkürlichen Täuschung also durchaus hinwegfällt.

291. Die Ursachen der letztgenannten Erscheinung aufzufinden ist dennoch nicht schwer, wenn wir uns der tieferliegenden Gründe erinnern, welche den Traum entstehen lassen. Es ist zudem lehrreich, dies Verhältniss von einer neuen Seite

zu zeigen, indem es uns einen bestätigenden Rückblick gewährt auf unsere gesammte Theorie vom Bewusstsein.

Im Bisherigen haben wir zwei verschiedene Bewusstseinsquellen kennen gelernt: die von Aussenher erregende Wirksamkeit der Sinne und die im Innern regsame Phantasiethätigkeit. Dass die „Vorstellungselemente", deren die letztere dabei sich bedient, ihren ersten Ursprung im Sinnenbewusstsein haben, ist bereits erinnert und der Process ihrer Umbildung nachgewiesen; was indess den bezeichneten Gegensatz der beiden Bewusstseinsquellen durchaus nicht aufhebt. Im Allgemeinen vermochten wir ihn an den Doppelzustand von Wachen und Schlaf anzuknüpfen.

Aber zugleich ist daran zu erinnern, dass auch die Phantasie aufs Eigentlichste „Organ" sei (§. 254 fg.), dass ihrem Bilden ein objectiv Veranlassendes im innern Wesen des Geistes zu Grunde liege. Sie ist das Gestaltende und Versinnbildende innerer Stimmungen oder auch Stimmungsveränderungen, und hierin ebenso unmittelbar und unwillkürlich wirksam, wie wir es nur irgend vom Innewerden der Sinnenperceptionen behaupten können.

Hierin liegt nun die gemeinsame Ursache, wie des gewöhnlichen, so auch des Wachtraums in seinen verschiedenen Gestalten und Abstufungen. Beide sind die bildliche Umhüllung innerer Stimmungen und so durchaus nichts Zufälliges oder durch bewusste Freiheit Hervorzurufendes wie zu Veränderndes. Der Traum in jeglicher Gestalt entsteht und behauptet sich ohne jedes Zuthun unsers bewussten Willens, ja wider unsern Willen. Wir können nicht umhin, ihn zu hegen, wie wir nicht umhinkönnen irgend eine Sinnenaffection gerade also zu empfinden, wie sie uns sich darbietet. Wir können ihn als „blosen" Traum beurtheilen, ohne dass er darum verschwände oder sich veränderte; denn er gehört seinem Ursprunge nach der unwillkürlichen, vorbewussten Thätigkeit des Geistes an.

Daraus erklärt sich nun auch die allgemeine Möglich-

keit des Wachtraums. Die traumerzeugende Ursache in uns kann aus Nebenursachen, die wir sogleich werden kennen lernen, eine solche Stärke erhalten, dass sie bis ins wache Bewusstsein hineinwirkt und dort, aller Reflexion zum Trotze, in ihren Wirkungen mit unwiderstehlicher Gewalt sich behauptet.

Es concurrirt dabei, unabhängig von einander, ein Doppeltes: die Stärke der Gefühlsstimmung und die Erregbarkeit der Phantasie, welche in verschiedenem Grade durch jene zu unwillkürlichem Bilden aufgerufen werden kann. Beides muss nach seiner individuellen Gemüthseigenthümlichkeit bei Jedem sich anders verhalten, und kann auch bei Einem und Demselben, nach wechselnden Stimmungen sich wechselnd modificiren. Und so kommt es, dass wir gerade in diesem Gebiete, in der unwillkürlichen Einwirkung unserer Stimmungen auf unser Vorstellen, mittelbar auf unser Urtheil, so unendlich viele Abstufungen der Freiheit oder Gebundenheit beobachten können. Aber es erklärt sich auch, wie die Stärke einer bleibenden Stimmung oder die Gewalt eines plötzlichen Affects den Gestaltungstrieb der Phantasie so mächtig ergreifen kann, dass das Product derselben, ein Bild oder Gesicht, mit dem vollen Eindruck der Objectivität vor das Bewusstsein tritt, und die überwachende Controle der Reflexion entweder gleich anfangs, oder nach vorhergehendem Widerstande, allmählich vollständig überflügelt.

292. So liegt der Keim dieser visionären Zustände schlechthin in uns Allen, und richtig redet der Dichter, wenn er „das Reich der Geister" als ein „leicht aufzureizendes" bezeichnet; — das Reich jenes unwillkürlichen Bildvermögens, in welches sich, wie wir sehen werden, der ganze Reichthum und alle wechselnden Contraste unsers Gemüthslebens einsenken können, um in bedeutungsvollen Bildern daraus wieder emporzusteigen.

Dafür ist nun ein allgemeinerer Gesichtspunkt zu fassen.

Schon bei Erklärung des gewöhnlichen Traums machten wir aufmerksam auf die sehr verschieden abgestuften Mittelzustände zwischen eigentlichem Schlaf und Traum und dem hellen, von besonnener Reflexion geleiteten Wachen. Letzteres, als bleibender Zustand und unverrückbarer Mittelpunkt des Geistes, darf sogar, bei der unvollständigen Bewusstseinsentwickelung der meisten Individuen, zu den Ausnahmen gezählt werden. Die Mehrzahl der Menschen, ja ganze Völker und Welttheile befinden sich noch auf der Stufe bloser Vorstellungsassociation und ihr Bewusstsein spinnt sich in halbbewussten Erinnerungen und mechanisirten Gewohnheiten bedeutungslos ab. Die „Naturvölker" erblicken wir am Entschiedensten auf dieser Bewusstseinsstufe; daher die Unveränderlichkeit ihrer jeweiligen Culturzustände. Mag immerhin auch in ihnen die verborgene Substanz des Geistes wohlausgestattet sein mit allen reinmenschlichen Anlagen: dennoch ist ihr bewusstes Gefühls- und Bildvermögen zu schwach (wir können an das erinnern, was wir über „productiven" und „receptiven" Genius gesagt haben, §. 36), um aus jenem vorbewussten Grunde Eigenthümliches und Neues zu produciren.

Anders bei Personen von reichem und leicht erregbarem Gefühlsleben. Auch hier mag das reflectirende Bewusstsein schwach, die Aufmerksamkeit auf die Aussenwelt herabgestimmt sein; um so schöpferischer ist aber das innere Bildvermögen, in welches ihre lebhaften und tiefgreifenden Gefühlserregungen sich verkleiden.

293. Dieser Zustand kann ein vorübergehender sein, wenn irgend ein Affect (der Freude, der Trauer, der geschlechtlichen Neigung u. dgl.) das Gemüth ausschliesslich erfüllt und sein Bildvermögen erregt. Dies nennen wir dann erhobene, wol auch poetische Stimmung; der Dichter begrüsst es sogar als productive Stimmung, weil sich ihm jenes gesteigerte Gefühl zugleich zu einem anschaulichen Bilde, zu einem künstlerischen Gleichniss verdichtet.

Niemals jedoch, oder nur ausnahmsweise, und unter begünstigenden Umständen, wird bei blos vorübergehender Erregung sich dies Bild bis zu der Intensität steigern, um als eigentlicher Wachtraum das Bewusstsein zu ergreifen; wiewol wir hier an die künstlerischen Träume erinnern könnten (§. 271), wo wenigstens der Anfang eines solchen Processes erscheint.

Aber dies Zurückgezogensein ins Innere kann auch, zufolge einer in der Individualität liegenden Grundanlage, der überwiegende Zustand und die vorherrschende Neigung sein. Dann entsteht das umgekehrte Verhältniss zu dem des gewöhnlichen Wachens. Der Geist lebt überwiegend in der Innenwelt und ihrem unwillkürlichen Bilden; das Sinnenleben berührt ihn nur oberflächlich, mit schwachen und vorübergehenden Erregungen. Und hier kann, des Gegengewichts aus jener Sphäre beraubt, der Geist so einseitig in sich selbst versinken, dass die Intensität seiner Bilder bis zur Objectivität eines Traumes sich steigert. Dann ist der eigentliche Wachtraum fertig, indem die überwiegend erregbare Phantasiethätigkeit flüchtiger oder dauernder, in einfachern oder complicirtern Bildern, dem Bewusstsein den Schein einer Objectivität vorgaukelt.

Auch dafür bieten sich universelle Zustände als Bestätigung dar. Die Fülle eines starken Gemüthslebens, wie sie den geborenen Dichter oder Religiosen kennzeichnet, macht sich schon in früher Jugend durch Abgewendetsein von der Aussenwelt, durch Neigung zu träumerischem Sinnen, kurz durch „Beschaulichkeit" geltend; ein Zustand, welcher nachher, unter begünstigenden Umständen, in der Einsamkeit eines Klosters etwa, zu wirklichen Visionen sich steigert. Hier müssen wir überhaupt die erste Quelle aller Prosopopöien des Göttlichen, namentlich auch die Entstehung der mythologischen Religionen suchen. Ihre Bilderwelt ist durchaus nicht Product einer absichtlichen Fiction oder willkürlichen Einkleidung; aber sie beruht auch nicht auf

eigentlich freier Dichterthätigkeit. Es liegt ihr ein durchaus Unwillkürliches, eine objective, unwiderstehlich wirkende Macht zu Grunde.

Dies hat Schelling, bei Prüfung der verschiedenen bisherigen Hypothesen über die Entstehung der Mythologie, vortrefflich und, wie wir glauben, für immer gezeigt. Unmotivirt dagegen und psychologisch kaum haltbar erscheint uns seine weitere Deutung, indem er jene objectiv einwirkende Macht willkürlich transscendirend über das menschliche Wesen hinausverlegt, statt zunächst zu untersuchen, ob nicht in ihm selbst ein erkennbarer Grund sich finden lasse. Er betrachtet die verschiedenen mythologischen Religionen als Wirkung und als Zeugniss zugleich eines theogonischen Processes, durch welchen die drei göttlichen Potenzen in ihrer Geschiedenheit nacheinander das menschliche Bewusstsein binden und so einen ihm entsprechenden, über die verschiedenen Völker des Alterthums vertheilten mythologischen Process erzeugen. Abgesehen von den factischen Lücken und Schwierigkeiten, welche vom historischen Standpunkt diese Erklärung darbietet, lässt eine solche „Bindung des menschlichen Bewusstseins" durch „göttliche Potenzen" sich schwerlich auf klare psychologische Begriffe und erweisliche Analogien zurückführen; auch ist es von Schelling nicht einmal versucht worden, was doch seine Hauptaufgabe gewesen wäre. Da indess die Entstehung jenes polytheistischen Götterglaubens allerdings eine der denkwürdigsten psychologischen Erscheinungen ist, indem sie nach unserer Ueberzeugung, nur in den gewaltigsten Dimensionen, ganz dasselbe Princip in Thätigkeit zeigt, was in kleinerem Bereiche der Wachtraum uns darbietet: so scheint es durchaus am Orte, einige grundlegende Betrachtungen darüber hier niederzulegen.

294. Wie eine etwas tiefer eindringende Geschichtsbetrachtung lehrt, müssen wir uns die psychische Gesammtstimmung der Völker des Alterthums und guten Theils auch

des Mittelalters wesentlich anders denken, als die unsers gesammten modernen Bewusstseins. Jeder Bildung noch fremd, die durch denkende Reflexion erworben wird, und welche die abstracte Bildlosigkeit allgemeiner Begriffe und Wahrheiten uns darbietet, konnte jene Stufe der Menschheit jeden idealen Gehalt, wenn er aus der Form halbbewussten Gefühls und dunkler Ahnung für das Bewusstsein unterscheidbar sich bestimmen und erkennbar fixiren sollte, überhaupt nur in der Hülle der Bildlichkeit, also durch Phantasiethätigkeit erfassen. Wie für uns das Denken, so war ihnen die Phantasie das einzig und eigentlich unterscheidende Vermögen. Wie wir die errungenen Einsichten, die erworbenen Ueberzeugungen, die Anordnungen der Sitte und des Gesetzes in allgemeinen Begriffen, bildlosen Denkaussprüchen niederlegen, so jene Stufe des Menschheitsbewusstseins in Bildern, Gleichnissen, bedeutungsvoll heiligen Symbolen.

Und dies zwar nicht willkürlich und wie durch besondere Veranstaltung, sondern nach dem Gesetze innerer Nothwendigkeit, indem die Gesammtentwickelung der Menschheit, wie der besondern Culturstufen in ihr, durchaus keinen andern Verlauf nehmen kann, als jenen, der sich im Gesetze der allgemeinen Bewusstseinsentwickelung zeigt. Zuerst und überall trat das Phantasiebild zur Bezeichnung des Uebersinnlichen, Unsichtbaren an die Stelle des Begriffes; es war das damals einzig mögliche Zeichen der Sache, das „Symbolon", an welchem sie allein Allen erkennbar wurde. Ein analoges Versinnbildlichen des Unsinnlichen durch Phantasie haben wir an der ersten Entstehung der Sprache nachgewiesen (§. 236 fg.). Daraus erklärt sich weiter zugleich, wie auf den frühern Culturstufen der Menschheit überall das Symbolische das erste ist, wenn es sich darum handelt, ein Sittliches, Rechtliches, Heiliges dem Bewusstsein des Volkes eindringlich und wirksam zu vergegenwärtigen; wobei übri-

gens von selbst sich versteht, dass nicht von einer absichtlichen Erfindung oder Einkleidung hier die Rede sein könne, indem der erste Erfinder eines Rechtssymboles etwa, oder einer religiösen Ceremonie, ebenso wenig, wie die Uebrigen, auf der Stufe des Begriffes stand, sondern nur lebhafter ergriffen war, als diese von der Heiligkeit und Würde eines Rechtsinstituts oder einer zu vollziehenden religiösen Handlung und für diese daher auch vor Andern das sinnreich treffende und darum Allen verständliche Phantasiesymbol zu finden vermochte.

295. Am reichsten und energischsten muss nun die symbolisirende Phantasiethätigkeit wirken im religiösen Gebiete; denn dies Gefühl, wie sich ergeben wird, durchdringt am Tiefsten und Allgegenwärtigsten unser gesammtes Bewusstsein. So wird es recht eigentlich zu einer weltgeschichtlichen Macht, indem es sich nicht nur an den Einzelnen vorübergehend wirksam zeigt, sondern in allen Zeitaltern und Völkern auf eigenthümliche Weise thätig ist und in bestimmten Phantasiesymbolen sich ausprägt. Eine ahnungsvolle Stimmung, die überall ein Vorbedeutendes, in gutem oder in bösem Sinne Ominöses erblickt, durchzittert das ganze Alterthum, wie das Mittelalter; ja, noch in gegenwärtiger Zeit wirkt es sporadisch im Volke und erzeugt oft schwer auszurottende Erscheinungen sogenannten „Aberglaubens“.

Nirgends aber tritt dies Gefühl mit Kraft hervor, ohne zugleich von symbolisirender Phantasiethätigkeit begleitet zu sein. Das geheimnissvoll Dämonische, welches die religiöse Erregung an eine bestimmte Begebenheit, an ein Local oder eine Naturerscheinung knüpft, bleibt nicht gestaltlos und darum auch nicht namenlos. Beides, das individualisirende Gestalten und das Benennen geht vielmehr Hand in Hand und erzeugt eine Mannichfaltigkeit individueller göttlicher und dämonischer Persönlichkeiten, an die

eben aus dem Grunde geglaubt wird, weil das Veranlassende dazu im religiösen Gefühl ein durchaus Objectives und Unwiderstehliches war. Aus demselben Grunde tragen diese Personificationen durchaus den Charakter der subjectiven, besonders ethischen Gesammtbildung des Volkes, in welchem sie entstanden. Was jedem derselben das Höchste, Geehrteste, Wichtigste, wird vom Volksglauben zu einer Göttergestalt personificirt oder es wird wenigstens unter den Schutz einer solchen gestellt.

Und in diesem Sinne lässt sich die oft wiederholte Bemerkung auch unsererseits bestätigen: „dass der Mensch seine Götter nach dem eigenen Bilde gestalte"; d. h. um es schärfer und sachgemässer zu bezeichnen, dass in den religiösen Bildern und Vorstellungen eines Volkes das niedergelegt sei, was seinem sittlich religiösen Bildungsgrade das Heiligste und darum das Gewisseste ist, und woran zu glauben eben deshalb sein religiös erregtes Gemüth es nöthigt. Hiermit ist zugleich bezeichnet, was als wahrhaft Objectives und Reales allen jenen Religionsformen zu Grunde liegt. Es ist nicht die phantasiemässige Gestalt ihrer Bilder und Vorstellungen, sondern die Stärke des religiösen Gefühls, das Wachsein der ethischen Ideen, welche jene hervorgerufen haben.

296. Daraus erklärt sich ferner ein anderes psychologisches Gesetz, welches zur richtigen Beurtheilung religiöser Zustände und Bildungsstandpunkte von durchgreifendster Wichtigkeit ist. „Aberglaube", d. h. eine durch Phantasiethätigkeit erzeugte, mithin nicht adäquate Vorstellung von den göttlichen Dingen und ihrem Verhältniss zu den menschlichen, schliesst die reinste religiöse Gemüthsstimmung, also echte Religiosität, nicht aus, sondern oftmals ein. Umgekehrt aber können sehr gereinigte theologische Einsichten ebenso oft von einer sehr unvollkommenen religiösen Gemüthsstimmung begleitet sein; und dies wird ebenso oft

gefunden. Denn es bleibt dabei, dass stets zwei wohl unterscheidbare Elemente hier zusammentreten: die religiöse Stimmung, ein eigenthümlicher Gefühlszustand, und die theoretische Thätigkeit des Vorstellens, welche je mehr sie über die unwillkürliche Phantasiewirkung hinweg sich ins reflectirende Denken erhebt, desto geringer erregend auf die Gemüthsstimmung zurückwirkt. Daher die häufige Erfahrung, dass die eifrigsten theologischen Streiter nur allzusehr als schlechte, mattherzige Religiose sich erweisen.

Allgemeiner noch folgt daraus, dass jede Steigerung des religiösen Bewusstseins von einer unwillkürlichen Phantasieerregung begleitet sein müsse, welche die neue religiöse Idee in eigenthümlicher Symbolik darstellt; und nichts ist aus diesem Grunde verwandter der eigentlich poetischen Stimmung, als eben die religiöse, in der sich schon bei den gewöhnlichsten Menschen die Sprache zu rednerischem Schwunge erhebt, der Ausdruck lebendige Bildlichkeit empfängt. Die Verwandtschaft religiöser und ästhetischer Stimmung überhaupt ist unverkennbar und wird uns noch später beschäftigen. In gesteigertster und concentrirtester Weise erzeugt dies die religiöse Vision, in welcher wir eine bestimmte Gestalt des „Wachtraums" wiedererkennen müssen, indem sie allen Gesetzen und Bedingungen desselben unterworfen sich zeigt.

297. Dies allgemeine Verhältniss eines objectiven Kernes und einer unwillkürlich erzeugten symbolischen Umhüllung desselben müssen wir nun auch für diejenigen Religionen anerkennen, denen wir einen objectiven Ursprung in ganz anderem Sinne beizulegen genöthigt sind, als wie im Bisherigen dieser Begriff gefasst wurde; — für die Religionen, die wirklich nur sich erklären lassen durch Einwirkung und Mittheilung eines höhern Geistes an den menschlichen, durch „Eingebung" in specifischem Sinne, welche völlig verschieden ist von jener unbestimmten, eigent-

lich inhaltslosen religiösen Gemüthserregung (§. 295), welche durch irgend eine übermächtige innerweltliche Erscheinung im Menschen geweckt wird und ebendamit sogleich in die gestaltende Phantasiethätigkeit überspringt.

Lassen sich nun aus letzterm Verhältniss die polytheistisch-mythischen Religionen im Allgemeinen genügend erklären (einen Beleg für diese Behauptung glauben wir weiter unten anführen zu dürfen): — so würde bei jenen andern Religionen, die wir zunächst nur zu ihrer formellen Unterscheidung die „historischen“ oder die „Offenbarungsreligionen“ nennen wollen, eine solche Erklärung sich nicht mehr als ausreichend erweisen. Der Grund davon ist ein streng psychologischer, sofern nämlich die letztern Religionen einen durchaus eigenthümlichen, nicht im Bereiche empirischer Anregung oder unmittelbaren menschlichen Wissens liegenden Gehalt darbieten, was im Einzelnen freilich genau zu erweisen bleibt.

Einen solchen der Voraussetzung nach neuen religiösen Gehalt blos aus gesteigerter Gemüthserregung abzuleiten, ist psychologisch völlig unstatthaft; denn blose Gemüthsstimmung ist unfähig, einen eigenthümlichen (theoretischen) Inhalt zu erfinden; sie ist lediglich die ahnungsvolle, aber an sich inhaltslose Steigerung des Gefühls, welche an irgend einen schon gegebenen Inhalt sich anknüpft, durch ihn erzeugt wird, nicht aber umgekehrt ihn zu erzeugen vermag.

Ebenso wenig jedoch kann andererseits dieser Gehalt, ist er nur von wahrhaft religiöser, d. h. zugleich ethischer, versittlichender Bedeutung, für das blose Product einer Phantasiethätigkeit gehalten werden. Denn die Phantasie ist ebenso wenig theoretisch schöpferisch, ebenso wenig erkennend, als das Gefühl; sie ist blos symbolisirend und veranschaulichend für dasjenige, was ihr an Erkenntnissgehalt geboten wird.

Und so bliebe in diesem Zusammenhange etwa nur die

Hypothese übrig, den religiösen Inhalt für das Erzeugniss des reflectirenden Denkens, einer Speculation über das Göttliche und über die Ursprünge der Welt zu erklären; eine Hypothese, die hier und da zwar versucht worden ist, ohne jedoch irgendwo zu genauerer Ausführung zu gelangen. In welchem Grade nämlich diese Annahme allen psychologischen Gesetzen widersprechen würde, dürfte eine nur geringe Aufmerksamkeit lehren. Speculation, freies reflectirendes Denken kann nie Religion erzeugen, nie Religion ersetzen; denn die Stimmung, von der es begleitet wird, ist zwar auch, sofern sie echt, eine begeistert erhobene; aber kein unwillkürliches Ergriffensein zeigt sich dabei, sondern sie entspringt einer bewusst errungenen, langsam und allmählich befestigten Einsicht, und enthält daher keine Spur oder Aehnlichkeit von dem, was durch religiöse Erhebung in uns hervorgebracht wird, welche allemal auf einem innern, uns überwältigenden Erlebniss, auf einer plötzlich uns ergreifenden, zugleich unsern Willen bindenden Evidenz beruht. Noch weniger lässt sich daher denken, wie ein erspeculirtes Gedankengebäude auch nur für den Urheber selbst den Werth und die Gewissheit einer religiösen Wahrheit erreichen könne. Beide Ueberzeugungsarten sind specifisch verschieden und durchaus unvertauschbar.

298. Und so bleibt denn nichts übrig, als auch psychologischerseits in solchem Falle nach einer andern Erklärung sich umzuthun. Wenn daher etwa in einer bestimmten Religion die überweltliche, rein geistige Einheit Gottes und eben damit seine gestaltlose Unbildlichkeit als erster Glaubensartikel verkündet würde — wodurch also gerade die Quelle alles Mythisch-Polytheistischen, die Phantasiethätigkeit, von ihm abgehalten wird —; wenn weiter jeder Rückfall von dieser hohen Glaubenswahrheit durch immer neue religiöse Erweckungen wiederhergestellt würde, wenn endlich dieser Fundamentalglaubensartikel nur als erster

Anknüpfungspunkt für fortgehende religiöse Offenbarungen sich erwiese: so fordert in einem solchen Falle die allgemeinste Consequenz der psychologischen Erklärung, dafür einen völlig andern Ursprung anzunehmen, als für die mythischen Phantasiereligionen. Es ist hier nicht mehr blos eine subjective religiöse Gemüthserregung, welche an der Gewalt innerweltlicher Erscheinungen erweckt, diese mit einem Phantasiebild umkleidet und zur Personification von Göttern erhebt, jedes solche Bild ist vielmehr verbannt; hier kann der Ursprung nicht anders gedacht, nirgendwo anders gesucht werden, als in einer objectiven Einwirkung des Geistes auf den menschlichen, welcher in dieser Offenbarung selbst das Zeugniss von sich gibt. Es ist hier ein Ueberweltliches, welches mit dem menschlichen Bewusstsein in Beziehung tritt und sein Wesen ihm verkündet. Es ist „Offenbarungsreligion", nicht mehr, wie dort, blose „Phantasiereligion"; und es sind rein psychologische, keine theologischen oder irgendwie traditionellen Gründe, welche uns zu dieser Unterscheidung nöthigen.

Anmerkung.

Wir fassen hier nur den psychologischen Unterschied der Religionen ins Auge. Eine andere, für den gegenwärtigen Zusammenhang blos beiläufige Frage wäre es, ob es gelingen könne, nach diesen rein psychologischen Prämissen die Entstehung der verschiedenen historischen Religionen zu erklären und ihren factischen Unterschied wirklich begreiflich zu machen. Eine schon im J. 1839 geschriebene Abhandlung: „Aphorismen über die Zukunft der Theologie in ihrem Verhältnisse zu Speculation und Offenbarung" *) beschäftigt sich mit diesem Versuche, und wir glauben, trotz stellen-

---

*) In der „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie", Bd. III, 2. Heft, S. 200 fg.

weiser Berichtigungen, welche eine seitdem weiter fortgeschrittene Erforschung der einzelnen Religionen nöthig machen würde, noch immer auf die Hauptresultate uns berufen zu können, auch den neuerdings hervorgetretenen Untersuchungen Schelling's gegenüber, welche uns, aus schon früher angedeuteten Gründen, den richtigen Weg zu verfehlen scheinen.

Für uns zerfallen die Religionen in eine dreifache Abstufung von deutlich unterschiedenem Charakter, womit übrigens nicht ausgeschlossen ist — wir weisen diese Uebergänge und Vermischungen vielmehr im Einzelnen nach —, dass diese Formen in bestimmten Fällen zusammentreten und ein gemeinsames Product erzeugen.

Die subjectiv andächtige Gemüthserregung kann zunächst so schwach sein und in Bezug auf die begleitende Phantasiebildung sich so unproductiv erweisen, dass das Religionsgefühl lediglich auf der Stufe gestaltloser Ahnung bleibt oder an irgend ein hervorragendes Sinnenobject sich heftet — niederste Stufe des Elementen- und Sternendienstes, ja des blosen Fetischismus —; ohne ausgebildeten Cultus und ohne mythische Göttergestalten. Die zweite Stufe enthält die eigentliche Phantasiereligion, von der wir zu zeigen suchen, dass ihre höchste Ausbildung sich nirgends weiter erstreckt, als bis zur Mythologisirung der innerweltlichen kosmischen oder ethischen Mächte des Lebens, dass und warum ihr dagegen die Einsicht der absoluten überweltlichen Einheit Gottes fremd bleiben musste. Die Religionen nun, welche diese höchste, transscendentale, eben darum aber rein bildlose und nur im Geiste und Gemüthe zu erfassende Einheit Gottes zum Ausgangspunkte haben, können, so zeigen wir dort, weder auf das erste noch auf das zweite Erklärungsprincip zurückgeführt werden. Für diese bleibt zur ausreichenden Erklärung nur die Annahme eigentlicher „Inspiration“, gött-

licher „Eingebung“ übrig, welcher Begriff dort an den einzelnen religiösen Thatsachen weiter explicirt wird.

299. Für den gegenwärtigen rein psychologischen Zusammenhang bleibt dagegen die andere Seite der Erwägung übrig: ob in unsern allgemeinen Principien Anhaltspunkte liegen für die Annahme eines solchen directen Verhältnisses des menschlichen Geistes zu einem andern Geiste, welches, weil nicht sinnlich vermittelt, nur auf den Begriff einer directen, hinter unserm gewöhnlichen Bewusstsein vorgehenden Einwirkung zurückgeführt werden könnte. Dabei versteht sich von selbst, dass die Psychologie, auf ihrem eigenen, rein gehaltenen Standpunkte, lediglich über die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses, keinesweges über seine Wirklichkeit, zu entscheiden hat, welche Entscheidung allein von dem Urtheil über den Charakter des Thatsächlichen, der religiösen Thatsachen abhängt.

Hier nun ist nicht zweifelhaft, dass unsere ganze psychologische Grundansicht eine solche Möglichkeit nicht nur zulässt, sondern dass sie sogar als eine von selbst sich verstehende Nebenbedingung unserer allgemeinen Prämissen erscheint. Das „Sinnenbewusstsein“ mit seinem ganzen Apparate ergab sich uns als nur die eine Form und Quelle der Vermittelungen, die an den Geist gelangen. Sein vorbewusstes Leben besitzt einen ebenso eigenthümlichen Gehalt und eigenthümliche Beziehungen, die in einer über dem Augpunkte des Sinnenbewusstseins hinausliegenden Region vor sich gehen und als deren allgemeine Bewusstseinsform — wenn sie überhaupt zum Bewusstsein gelangen und nicht vielmehr als vorbewusst bleibender Antrieb erst in ihren vermittelten Wirkungen zum Vorschein kommen — wir den Traum erkannt haben. Auch hat sich diese Unterscheidung in anderem Betracht schon als wohlbegründet erwiesen. Bei den „Ahnungsträumen“ verschiedener Art, welche wir kennen lernten (§. 266 fg.), konnten wir ihre

Möglichkeit durchaus nur unter der Voraussetzung erklärbar finden, dass in ihnen eine vorbewusste Beziehung ins Bewusstsein hineinscheine und unwillkürlich darin einen sinnbildlichen Ausdruck gewinne. Weitere Bestätigungen dieser Auffassung werden sich uns im Folgenden ergeben.

300. Hierbei ist indess noch auf eine tiefer reichende Unterscheidung aufmerksam zu machen. Bei gewissen Träumen solcher Art genügt es vollkommen, ihren Inhalt und das sonstige Charakteristische derselben auf das eigene, aber vorbewusste Wesen des Geistes zurückzuführen. In ihnen kommen zwar verborgene, dem gewöhnlichen Bewusstsein unerreichbare, aber dem eigenen Wesen des Geistes angehörende Beziehungen zum Vorschein; Heilträume oder warnende Instincte, psychische Rapporte zu verwandten, innig geliebten Personen und Aehnliches tritt aus seiner Verborgenheit hervor und macht sich entweder in symbolischen Bildern oder in bestimmt ausgeprägten Schauungen Luft. Alles dies überschreitet nicht den Bereich der träumenden Persönlichkeit; es sind Ahnungen, Träume, Visionen immanenten Ursprungs.

Bei gewissen andern Traumerscheinungen dagegen, z. E. in manchen Beispielen des „zweiten Gesichts", will jene Erklärung keinesweges mehr genügen. In ihnen zeigt sich eine Ein- oder Vorschau von so weit entlegenem, ja nicht selten rein factischem Inhalte, dass sie nimmermehr aus dem eigenen vorbewussten Wesen und Ahnen des Sehers entspringen kann. Dieser Umstand drängt uns die unabweisliche Folgerung auf, dass hierbei irgend ein fremdes Bewusstsein Einfluss gewonnen haben müsse auf den Schauenden. Wir können dergleichen nur bezeichnen als Träume transscendenten Ursprungs, entstanden aus einem vorübergehenden Rapporte zwischen dem Geiste des Sehers und einer ausser ihm liegenden geistigen Potenz.

Bei gewissen Fällen solcher Art macht sich aber auch noch ein für die gewohnte Vorstellungsweise Räthselhafteres

geltend. Es gibt zahlreiche Beispiele von visionärer Vorschau eines Zukünftigen, deren lebendige Anschaulichkeit und ausgeführte Bestimmtheit schwerlich sich noch erklären lassen weder aus einem blosen Rapport zwischen dem erschauten Gegenstande und dem Geiste des Sehers, noch auch aus einer allgemeinen, damit nothwendig unbestimmten Vorahnung des Letztern. Denn in Wahrheit existirt der vorgeschaute Gegenstand oder die an ihm vorgeschaute Begebenheit noch gar nicht; auch wird sie nicht in verschwommener Ahnung dunkel gewusst oder blos vermuthet, sondern in leibhaftem Bilde, der realen Wirklichkeit vorspielend, geschaut. Hier genügt allein die Annahme, dass solche Vorschau ihren ersten Sitz und Ursprung im Bewusstsein eines andern persönlichen Geistes von weiterem Horizonte haben müsse, von welchem aus sie auf den Geist des Sehers übertragen werde und aufs Eigentlichste hineinscheine in dessen Bewusstsein. Wir anerkennen ausdrücklich das Befremdliche dieser Gedankenwendung für den gegenwärtigen Zusammenhang, indem es vorerst uns noch nicht gelungen ist, für sie einen Anknüpfungspunkt weiterer Analogien zu gewinnen. Nur das müssen wir behaupten, dass einem gründlichen und unbefangenen Denken keine andere Auskunft übrig bleibe, um jenes räthselhafte Vorkommniss gerade in seiner charakteristischen Eigentlichkeit vollständig sich zu deuten. (Vgl. im Folgenden §. 326.)

Mit dieser Annahme wäre nun offenbar eine Reihe weiterer Folgerungen eröffnet, welche den Bereich der seitherigen Psychologie, soweit sie wenigstens als Wissenschaft auftreten zu können glaubte, durchaus übersteigen. Dies alles ist nur möglich unter der Voraussetzung unmittelbarer Einwirkung („Einsprache") des einen Geistes in den andern. Eben dies würde ferner uns nöthigen, eine verborgene Geistergemeinschaft, hinter dem Rücken unsers gewöhnlichen Bewusstseins und seines sinnlich empirischen Verkehrs, für den menschlichen Geist anzunehmen; d. h. die

factische Wirklichkeit desjenigen zu behaupten, dessen Möglichkeit nach unsern allgemeinen Prämissen (§. 298) unableugbar feststeht.

Damit ist aber die Grenze erreicht, innerhalb deren die Psychologie weislich sich halten soll. Sie hat zwar dadurch ein neues Erfahrungsgebiet eröffnet, reich an noch ungeahnten Beziehungen, aber ein Gebiet schwierigster Erforschung, weil jeder einzelne dahingehörende Fall nach seinem factischen Bestande und nach seiner Eigenthümlichkeit besonders zu prüfen ist. Sie kann für dies Gebiet nur die ersten Umrisse geben und gewisse allgemeine Kriterien feststellen, welche bei Beurtheilung der Glaubwürdigkeit für das einzelne Factische massgebend sind. Indess haben wir über die Cautelen bei dieser Untersuchung schon in der „Seelenfrage" so eingehend uns verbreitet, dass wir an gegenwärtiger Stelle nichts Neues hinzuzusetzen wüssten. *)

Die Stufen des Wachtraums.

301. Wir haben den Wachtraum als einen allgemeinern psychischen Zustand nachgewiesen, zu welchem der Keim in uns Allen liegt, der unter begünstigenden Umständen (auch diese lernten wir im Einzelnen kennen §. 292) unwillkürlich und unwiderstehlich sich zum Bewusstsein entwickelt, und bei einem gewissen Grade von eigener Stärke, sowie von Schwäche des denkenden, durch Reflexion geleiteten psychischen Lebens, denselben unwillkürlichen Schein von Objectivität hinterlässt, wie der eigentliche Schlaftraum.

Für diesen das Wachen unterbrechenden Traumzustand kann nun Alles zur anregenden Veranlassung und zum Inhalt werden, was sich dafür im Schlaftraume uns ergab. Dies ist der wichtige, stets festzuhaltende Gesichtspunkt, nach welchem erst ein festes Erklärungs- und Einthei-

*) Zur Seelenfrage, 1859, S. 95—101.

lungsprincip für diese vieldeutigen und höchst ungleichartigen Erscheinungen möglich ist, welche zugleich, eben weil sie mitten ins Wachen hineintreten, von so flüchtiger und schwer zu beobachtender Natur sind, dass es durchaus der Analogie beharrlicherer Erscheinungen bedarf, um ihnen beizukommen. Und eine solche Analogie bietet eben der verschiedene Charakter und die verschiedene Entstehungsweise des gewöhnlichen Schlaftraums.

Bei letzterm haben wir im Allgemeinen eine dreifache Quelle seiner Entstehung zu unterscheiden gefunden: die Nachwirkung von äussern Einflüssen, Empfindungen, Vorstellungen; die Einwirkung innerer Stimmungen und Rapporte. Endlich ergaben sich Gründe, die auf eine dritte Möglichkeit hinwiesen: geistige Eingebungen, als Inhalt eines Traums. Bei diesen, da sie hinter unserm Sinnenbewusstsein in den Geist eintreten, zeigte sich, dass sie durch die Art ihres Eintretens und durch die Beschaffenheit ihres Inhalts sich deutlich von den übrigen müssen unterscheiden lassen.

Dieselbe Abstufung und dieselben Quellen werden sich nun auch bei den verschiedenen Formen des Wachtraums ungezwungen nachweisen lassen, und so wird die gewöhnlichste und unverfänglichste Erscheinung dieser Art zum Schlüssel und Ausleger uns dienen für die seltensten und die zweifelhaftesten Formen desselben. Es ist, von den flüchtigsten Hallucinationen der Gedächtnissbilder an bis zur eigentlichen Vision von tiefster und sinnvollster Bedeutung, nur eine stetige Reihe analoger Erscheinungen, von denen, wenn man die Existenz der einen anerkennt, wie man es muss, dann auch den übrigen Geltung zuzugestehen durch die innere Consequenz der Thatsachen genöthigt wird.

I. Wachtraum als Nachwirkung äusserer Einflüsse und psychischer Reize.

302. Der Wachtraum verläuft, von seinen ersten sporadischen Anfängen bis zu seiner vollständigen Ausbildung, ganz nach der Analogie des Schlaftraumes, haben wir gesagt. Und so beginnt er mit Erscheinungen, in denen das Bewusstsein noch unentschieden zwischen Traum und Wachen zu schweben scheint. Die bekannten „Schlummerbilder", wie sie J. Müller genannt und ausführlich beschrieben hat, welche dem Einschlafen vorangehen, besonders wenn es nach starker Gemüths- und Vorstellungserregung eintritt, sind ebenso flüchtige Wachträume, als sie den kommenden Schlaftraum ankündigen und in diesen übergehen.

Wie aber im Schlaftraume die eingelebten Eindrücke des Wachens traumbildend nachwirken, so geschieht das Gleiche während des Wachens durch stark erregende Sinnenreize. Dies erzeugt die „Gedächtnissbilder", welche, wie eine eigentliche Traumvorstellung zwischen die Wahrnehmungen und Vorstellungen des gewöhnlichen Wachens plötzlich sich einschiebend, bereits einen wirklichen, wenn auch nur flüchtigen Wachtraum hervorrufen. Hierher gehören die Bilder, welche durch anhaltende Beschäftigung mit einem sichtbaren Gegenstande, besonders bei scharfer und anstrengender Betrachtung auffallend gestalteter Naturgegenstände, in die Gesichtsvorstellung wiederkehren. Sonderbare anatomische Formen, wie sie vor dem Mikroskope erscheinen, bizarre Gesichtszüge von Personen, seltsame Gruppen und Stellungen, aber auch Laute, Worte, Melodien, die beim Hören besonders überraschten, treten unwillkürlich wieder vor unser Bewusstsein. Bemerkenswerth ist, dass es nicht bei einer matten, bildlosen Wiedererinnerung derselben bleibt; sondern mit der Lebhaftigkeit

sinnlicher Gegenwart werden sie uns, wie im Schlaftraum, völlig zu „Visionen“ erhoben.

303. Die gewöhnliche, besonders von J. Müller durchgeführte Erklärung dieses Vorgangs, namentlich in Betreff der Gedächtnissbilder des Gesichts (die „Gesichtsphantasmen“), besteht bekanntlich darin, dass sie auf einer Nachwirkung des Sinnenreizes in den innern Hirntheilen des Opticus, also auf einer rein somatischen Ursache beruhen sollen. Vom blos physiologischen Standpunkt ist gegen diese Erklärung nichts einzuwenden; denn sie ist für diesen Bereich unstreitig die richtige und auch für die übrigen Erscheinungen dieser Art vollgenügend, so lange es nur darauf ankommt, den somatischen Apparat für einen psychischen Vorgang in seiner eigenthümlichen Wirksamkeit zu zeigen. Für unsere Grundansicht aber, nach der jede physiologische Umstimmung auch eine psychische Veränderung (innere Stimmungsveränderung) hervorruft — gleichviel ob diese so stark und also geartet sei, um bis ins Bewusstsein vorzudringen oder nicht —, wie umgekehrt jede psychische Function oder Thätigkeit nicht ohne eine Veränderung in ihrem somatischen Organe gedacht werden kann; — für unsere Ansicht ist jene Erklärung noch unvollständig, oder nur zur Hälfte genügend. Denn das psychische Phänomen, welches überhaupt in der Thatsache des Wachtraums vorliegt, ist damit noch keineswegs erklärt, und zwar in doppelter Hinsicht nicht, weder in allgemeiner noch in besonderer.

Zuvörderst und im Allgemeinen ist daran zu erinnern, dass die Berufung auf nachwirkende physiologische Reize noch keinesweges im Stande ist, die Eigenthümlichkeit der Erscheinung, welche in der Vision eines Wachtraums vor uns liegt, ausreichend zu erklären. Jene Nachwirkung im Centraltheile des Opticus, Acusticus u. s. w. vermittelt in den allerhäufigsten Fällen blose Gedächtnissvorstellungen, die, wie lebhaft und hartnäckig sie auch im Be-

wusstsein sich behaupten mögen, sodass man sie „nicht loswerden kann", dennoch specifisch verschieden bleiben von jenen eindringlichen Bildern, wie sie die Vision eines Wachtraums erzeugt. Diese neue und eigenthümliche Wirkung kann durchaus nicht blos in der Beschaffenheit oder in der Stärke des physiologischen Nervenreizes ihren Grund haben. Dabei müssen weitere psychische Ursachen concurriren, die wir eben aufzusuchen haben.

Weiter jedoch und im Besondern ist zu beachten, dass das Charakteristische des Wachtraums, wenn er vollständig und in seiner ganzen Stärke sich entwickelt, überhaupt nichts gemein habe mit jenen flüchtigen Nachwirkungen und Ueberbleibseln übermässiger Sinnenreize, welche wir als „Gedächtnissbilder" beschrieben haben (§. 302). Die Gesichtsphantasmen und Visionen, wie sie J. Müller aus Selbstbeobachtung schildert und wie sie durch andere zahllose Beispiele von Gesichten bei den Visionärs aller Zeiten bestätigt werden, zeigen durchaus nicht die Beschaffenheit, wie wenn sie lediglich der passive Rest physiologischer Wirkungen auf den Gesichtssinn wären, gleich den subjectiven Farbenerscheinungen im Auge oder den flüchtigen Phantasmen der „Schlummerbilder". Sie treten, ganz eigentlichen Traumbildern analog, mit dem Scheine der Objectivität vor das Bewusstsein, führen, wie diese, ein selbständiges Leben, bewegen, verwandeln sich aus sich selbst, combiniren sich mit andern, theils alten, theils neuen Bildern; ja, was noch bedeutungsvoller ist, in nicht seltenen Fällen tragen auch die andern Sinnengebiete, zunächst das Gehör, dann seltener Geschmack und Geruch, am seltensten der Tastsinn, zur Ausschmückung und Abrundung des Gesichtsphantasma bei und der eigentliche „Wachtraum" ist entstanden, eine nach allen Seiten fertige Traumobjectivität uns vorspiegelnd.

304. Dies Alles aus der Nachwirkung rein physiologischer Gesichtsreize uns zu deuten, die um ihrer zufälligen

Intensität willen sich ins Bewusstsein umsetzen, ist offenbar ganz unzureichend. Sie können höchstens als das erste Veranlassende des Phänomens betrachtet werden, durchaus nicht als das eigentlich Erregende desselben. Dafür sind wir genöthigt, eine weitere, an jenen physiologischen Hergang sich anreihende psychische Thätigkeit anzunehmen. Diese haben wir im Bisherigen schon ausreichend kennen gelernt: es ist die anschauende (objectivirende) Phantasie, dieselbe, die den eigentlichen Traum bewirkt, und welche hier ebenso, wie in den meisten Schlafträumen, die Combination der Bilder nach den uns wohlbekannten Grundformen der Vorstellungsassociation vollzieht. Wir können die ausgebildetern Wachträume dieser Art daher ihrem psychischen Ursprunge und Charakter nach nur als durch „Associationsbilder" erzeugt bezeichnen.

Und um nochmals dabei auf die physiologischen Bedingungen dieses Vorgangs zurückzublicken, so ergibt sich aus unserer gesammten Grundansicht über das Verhältniss von Geist und Organismus aufs Entschiedenste, dass auch diese Phantasiewirkungen, wie jede psychische Thätigkeit, an ein genau begrenztes Nervenorgan, hier ohne Zweifel im Hirn, und an dessen Integrität gebunden sei. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied unserer Auffassung von der vorhin angeführten darin, dass nach uns die psychische Thätigkeit die Initiative hat und ihren eigenen Gesetzen folgend selbständige Wirkungen vollbringt, während dort der psychische Hergang nur als der Reflex und die passive Nachwirkung rein physiologischer (oder am Ende gar nur stofflicher) Veränderungen betrachtet wird. Dass dieser Unterschied der Auffassung bis in principielle Gegensätze der wichtigsten Art hinaufreiche, wird Niemand leugnen.

Es sei uns erlaubt, diesen Gegensatz am Beispiele eines Wachtraums zu erläutern, welcher zu den bekanntesten und insofern wichtigsten gehört, indem man von ihm einen

genauen und vollkommen beglaubigten Bericht besitzt. Er scheint für die rein somatische Erklärung fast entscheidend zu sein, und dennoch zeigt sich diese als ungenügend.

Nicolai's sehr ausgebildete und lebhafte Gesichtsphantasmen wichen der Anwendung von Blutentziehungen, und zwar, wie Nicolai uns berichtet, unter dem Vorgange, dass die Gestalten, je mehr jenes Mittel wirkte, „desto blasser wurden, stückweise sich auflösten und allmählich ganz verschwanden". Hier hält man, nach der gewöhnlichen Folgerungsweise, die rein somatische Ursache für so gut wie entschieden; es sei eben „Blutcongestion im Hirn" gewesen. Dennoch muss die Annahme, Hyperämie des Hirns sei die einzige oder auch nur die wesentlichste Ursache dieser Visionen, bei genauerer Erwägung als völlig unstichhaltig erscheinen; denn sonst müsste dieses ungemein häufige Uebel ebenso häufig analoge Erscheinungen hervorrufen, was durchaus nicht der Fall ist. Vielmehr ist Hyperämie des Hirns zwar die Veranlassung sehr verschiedener schwerer oder leichterer Krankheiten; dass sie dagegen Visionen erzeuge, ist ungemein selten und muss daher von ganz andern mitbedingenden Ursachen abhängig sein.

Es kam also bei Nicolai, sagt man, eine anderweitige „Prädisposition" dazu, um der Wirkung diese Gestalt zu geben und keine andere. Schon hieraus erhellt, dass nicht in der angenommenen Hyperämie, sondern in der gleichfalls anzunehmenden besondern „Prädisposition" die eigentliche Ursache jener Visionen zu suchen sei. Es ist aber nicht schwer nachzuweisen, dass die letztere keine blos physiologische oder somatische sein könne; sonst vermöchten nicht rein psychische Ursachen, wie sogleich sich zeigen wird (§. 305), in ihren Wirkungen völlig so aufzutreten, wie gewisse Gifte oder Berauschungsmittel, welche zunächst auf unser Blutleben wirken. Die letztern können daher nur als das Veranlassende, als die entferntere Ursache der ganzen Erscheinung betrachtet werden.

305. Hier begegnet uns daher von neuem ein Beispiel jener unvorsichtigen Folgerungsweise des gemeinen Empirismus, als deren rohestes Product wir den Materialismus erkannt haben, das äusserlich sichtbare Veranlassende schon für die eigentliche Ursache zu halten und die dazwischen liegenden Mittelursachen zu überspringen. Dies macht sich im vorliegenden Falle auch thatsächlich geltend, indem höchst verschiedene Veranlassungen theils somatischer, theils psychischer Art, dieselbe Folge, die Vision, erzeugen können. Fieberkrankheiten, Kopfwunden, gewöhnlicher Rausch, ebenso narkotische Mittel und gewisse Gifte bringen allerlei Vorstellungsaufregungen und, bei verstärkter Wirkung, eigentliche Visionen hervor.

Völlig auf gleiche Weise wirken aber auch psychische Affecte, besonders heftig trauriger Art: Schreck, Angst, Gram, tiefe Reue; sie erzeugen Visionen nicht blos von vorübergehender Art, sondern von so dauerndem Charakter, dass sie in eigentliche Geistesstörung übergehen können. *)

---

*) Zahlreiche Beispiele solcher Visionen, in denen sich heftig erregte Gemüthszustände dem Kranken in äusserlichen Bildern objectivirten, finden sich in allen Werken gesammelt, die sich überhaupt mit den Wirkungen der „Einbildungskraft“ beschäftigen, von Muratori an bis zu Perty a. a. O., welcher Letztere, gewiss mit Recht, auch eine Anzahl sogenannter „Geistererscheinungen“ auf solche objectivirende Selbstdarstellung des Innern zurückführt. Einen Fall, über welchen Ideler („Grundriss der Seelenheilkunde“, Berlin, I, 416—420 Note) nach englischen Quellen ausführlich berichtet, sei uns erlaubt herauszuheben, weil er in lehrreicher Art die stufenweise Entstehung eines sehr ausgebildeten Wachtraums aus dem Zusammenwirken heftiger Sinnenreize und ebenso heftiger Angst deutlich zeigt, und so über die verschiedenen Quellen desselben gar keinen Zweifel lässt. Wir haben seiner an einer andern Stelle („Zur Seelenfrage“, S. 277, 278) ausführlich gedacht und mit andern ähnlichen Fällen zusammengestellt. Das charakteristisch Gemeinsame in diesen allen bei der grössten Verschiedenheit ihres äussern Auftretens besteht darin, dass sie übereinstimmend in einer tiefen Gesammtaufregung der Persönlichkeit ihren Grund haben, womit wir auf die wahre und gemeinsame Quelle jener Erscheinungen zurückgehen, auf die im Mittelpunkte unsers Wesens unbewusst wirkende Phantasie. (Vgl. §. 306.)

Zugleich zeigt sich aber an der Art der Wirkung, dass wir hier die eigentliche und nächste Ursache, nicht blos, wie dort, eine Mittelursache oder ein entfernt Veranlassendes vor uns haben. Jede Vision aus psychischem Affect ist nur das genau entsprechende Bild, der symbolische Ausdruck dieses Affects, d. h. die nächste Ursache entladet sich in einer unmittelbaren Wirkung. Welcherlei Visionen dagegen ein somatischer Reiz erzeuge, ist durchaus von ihm unabhängig und nicht in Analogie mit ihm zu bringen. Er ist also überhaupt nur das entfernt Veranlassende der Vision, während die bestimmte Art und der Inhalt derselben nicht mehr in ihm, sondern allein im psychischen Gesammtzustande des Individuums ihren Grund haben.

306. Wir dürfen sonach über die Entstehung des „Wachtraums" folgende Gesammtansicht fassen. Er kann überhaupt in zwei entgegengesetzten Ursachen seine Quelle haben: in einem äusserlichen (somatischen) Reize oder in einer innern (psychischen) Stimmung; jener ist indess jedenfalls nur das entfernt Veranlassende, diese bleibt die unmittelbare und die nächste Ursache, wie sich oben gezeigt hat.

Doch wäre durch beides allein noch nicht das Eigenthümliche des Hergangs erklärt, indem wir dieselben Ursachen auch im gewöhnlichen Schlaftraume wirksam fanden. Das Specifische des Wachtraums liegt in der intensiven und eigenthümlichen Gewalt, mit welcher die Traumvision das wache Bewusstsein ergreift, sich zwischen die Vorstellungen des Wachens eindrängt und endlich (in den ausgebildetsten Formen) das ganze Bewusstsein unwiderstehlich mit sich fortreisst.

Die Ursache davon, wie von allem Unwillkürlichen, ist nur zu suchen in jener vorbewussten Region unsers Geistes, welche wir nach der Seite ihrer psychischen Thätigkeit nur objectivirende Phantasie, nach ihrem Erfolge nur den „innern Leib" oder das „Raumbild", die „Voll-

geberde" der Seeleneigenthümlichkeit nennen konnten. Sie ist das Vermittelnde zwischen der eigentlichen Psyche und dem „äussern" oder dem Stoffleibe, in welchem die chemisch-organischen Veränderungen vor sich gehen. So erklärt sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade, wie innerhalb dieser gleichsam neutralen, Inneres und Aeusseres vermittelnden Region, einestheils ein blos somatischer Reiz (Rausch, veränderte Stoffmischung des Blutes und Aehnliches), anderntheils ein rein Psychisches (Affect, gewaltsam gesteigerte Gemüthsstimmung), bei verhältnissmässiger Stärke ihrer Einwirkung, auf völlig analoge Weise jenes Mittlere zur Thätigkeit erregen und auch während des Wachens einen Traumzustand hervorrufen können. In dem einen wie dem andern Falle ist jedoch tiefe Aufregung der ganzen Persönlichkeit in jenem Mittelpunkte ihres Daseins, nicht blos eine peripherische und flüchtige Wirkung, die Grundbedingung, damit ein eigentlicher, vollständiger Wachtraum zu Stande komme. (Man vergleiche dafür die in vorstehender Note näher bezeichneten Beispiele.) Ebenso versteht es sich nach der Consequenz unserer Gesammtansicht von selbst, dass der gemeinsame Träger dieser aus verschiedenen Regionen stammenden Wirkungen nur im Hirn gesucht werden darf, ohne dass daselbst irgend ein besonderes „Traumorgan" anzunehmen wäre. Nicht blos im Wachen, nicht minder im Traum, dessen reiche Welt wir erkannt haben, waltet der Geist mit allen seinen Kräften; er bedarf daher auch in diesem Falle seines ganzen, ungetheilten Organes. Wir meinen, das ganze Hirn, soweit es den Bewusstseins- und Vorstellungsprocessen dient, ja selbst wo es in die Willensregion übergreift (man denke nur an die Erscheinungen des Nachtwandels und Aehnliches), concurrire bei Hervorbringung des Traums.

II. Der Wachtraum als Folge innerer Stimmungen und Rapporte.

307. Durch alles Bisherige ist der Uebergang zu dieser Gruppe von Erscheinungen hinreichend motivirt. Wir fassen unter obiger Aufschrift die zahlreiche und sehr abgestufte Mannichfaltigkeit von Wachträumen zusammen (von den blosen bildlos bleibenden „Ahnungen" an bis zu den eigentlichen „Visionen"), in welchen eine äussere flüchtige (Sinnen-)Erregung als das Veranlassende nicht mehr nachweisbar ist, sondern die ausschliesslich in einem intensiven psychischen Ergriffensein ihre Quelle haben (§. 306).

Auch bei ihnen dürfen wir uns der sichern Analogie überlassen, welche uns die Stufenfolge des Schlaftraums darbietet. Wir würden demzufolge die Wachträume, mit denen wir hier zu thun haben, den „Träumen von objectiver Bedeutung" oder den „Ahnungsträumen" gleichstellen (§. 266—272). Und wie wir dort Ahnungsträume auf organischen Rapporten beruhend, dann „Gemüthsträume" und zuhöchst Ahnungsträume von idealem Gehalte, „Offenbarungsträume" unterschieden: so dürfte die ganz analoge Unterscheidung auch ausreichen, um die Fälle von Ahnungen, Vorbedeutungen, Gesichten und Erscheinungen theils zu unterscheiden, theils zu erklären, welche ins Wachen hineinfallen und bei denen die dahin einschlagende Literatur gleichfalls eine fast unübersehbare Mannichfaltigkeit von Beispielen darbietet.

Alle herrschend gewordenen Stimmungen, zufällig entstandene krankhafte Idiosynkrasien unsers Organismus, aber auch Grillen und Capricen unsers Gefühlslebens, Sympathien oder Antipathien eines an Reflexion und Selbstbeherrschung nicht gewöhnten Gemüths können sich zu

visionären Bildern, zu „Wahngebilden“ verdichten, womit der Zustand schon an eigentliche „Geistesstörung“ streift. Aber auch die erhabensten Gefühle religiösen und ästhetischen Inhalts können den Geist so ganz dahinnehmen, dass die ausschliessliche Vertiefung in ihren Gehalt sie endlich, im Schlafe wie im Wachen, als objective Bilder erscheinen lässt. Endlich kann auch jeder starke, ausschliesslich uns beherrschende Affect (Liebe, Hass, Eifersucht) zuletzt in eine Phantasiegestalt übertragen werden und mit den Bildern einer täuschenden Objectivität sich umkleiden.

In der ganzen Stufenfolge dieser Wachträume ist nichts, was nicht vollständig erklärbar wäre aus den beiden schon längst uns bekannten Bedingungen: aus dem vorbewussten und bewussten Wesen des Geistes und aus der unwillkürlich symbolisirenden Phantasiewirkung, die seine stärkern Erregungen begleitet.

308. Hier erneuert sich jedoch dieselbe Betrachtung, welcher wir schon früher Raum gaben. Wir müssen uns bekennen, dass damit das gesammte Gebiet dieser Erscheinungen noch nicht erschöpft sei, ja, dass die eigentlich merkwürdigsten, aber auch räthselhaftesten Beispiele dieser Art unberührt geblieben sind. Bei den Wachträumen der vorher bezeichneten Beschaffenheit blieb es möglich, aus immanenten, dem vorbewussten, aber eigenen Wesen des Geistes entspringenden Bedingungen das Charakteristische derselben abzuleiten. Wir haben sie deshalb Träume „immanenten“ Ursprungs genannt (§. 300).

Aber nach unbestreitbaren Erfahrungen gibt es Wachträume anderer Art, bei denen diese Erklärung nicht mehr ausreicht, wo man einen „transscendenten“ Ursprung vermuthen möchte. Und hier endlich ist es an der Zeit, dasjenige, was bisher nur als allgemeine Möglichkeit betrachtet wurde, jetzt nach seiner innern Wahrscheinlichkeit bestimmter ins Auge zu fassen.

Wir betreten hier, wie man sieht, das schlüpferige

Gebiet der Ahnungen und Ferngesichte, müssen aber sogleich dabei eine Unterscheidung vorausschicken, welche einen sehr bestimmten Umfang zahlreicher Thatsachen vom Bereich dieser Untersuchung ausscheidet. Es gibt Ahnungen von oft ausgebildeter Art — sie mögen in einzelnen Fällen bis zu flüchtigen Visionen und Vorgesichten sich steigern —, welche nirgends anders als im ahnenden Subjecte ihren Ursprung haben und aus den Bildungsbedingungen desselben vollständig erklärbar sind.

Wir beurtheilen die Zukunft unwillkürlich nach den Analogien, welche die Gewohnheit und bisherige Erfahrung uns angebildet haben. Ahnungen solcherlei Art sind nichts anderes als ein in seinen Prämissen nicht deutlich zum Bewusstsein erhobener Wahrscheinlichkeitsschluss. Wir setzen ahnend voraus, dass eine bestimmte Begebenheit eintreten werde, weil unser Interesse auf ihre Entscheidung gerichtet ist; und es leitet uns dabei, neben den unwillkürlich mitbestimmenden Gefühlsstimmungen der Hoffnung oder der Sorge, das Urtheil der Analogie nach den Prämissen der Erfahrung (der individuellen oder der allgemeinen). Wir können dies „Verstandesahnung“ nennen.

Hierbei können zweierlei Fälle stattfinden. Entweder das Geahnete tritt wirklich ein: so legen wir der Ahnung besondern Werth bei und setzen sie unwillkürlich in Causalverbindung mit der eingetretenen Wirklichkeit. Nicht aber also, dass wir unserm Scharfsinn, unserm Urtheil die eigentliche Rolle dabei zutheilten — denn der Denkfunctionen dabei werden wir uns nicht bewusst —, sondern das Unbegreifliche der Sache ist gerade das Werthvolle für uns. Man muss gestehen, dass die meisten der gemeinhin berichteten Ahnungen und das vielfach behauptete „Ahnungsvermögen“ einzelner Personen auf diesem Grunde beruht und keine Veranlassung bietet, sie in den Kreis der hier betrachteten Erscheinungen zu ziehen.

Oder die Ahnung bleibt unerfüllt: so verliert sie auch im Urtheile des Ahnenden allen Werth; sie wird vergessen, obgleich ihre innere Bedeutung nicht aufgehoben sein kann. Auch jetzt noch bleibt sie ein Wahrscheinlichkeitsschluss, ein Act unwillkürlichen Scharfsinns, welcher die Gegenwart eines instinctiven Denkens in uns beweist, dessen wir schon in seinen verschiedensten Gestalten gedacht haben. *)

309. Uns beschäftigt hier eine andere Reihe psychischer Erscheinungen, deren Thatsächlichkeit ebenso wenig bezweifelt werden kann, als die der ebenerwähnten Ahnungen.

Ein zeitlich zukünftiges oder räumlich entferntes, zugleich völlig zufälliges, aus dem Zusammenfluss unvorhergesehener Umstände hervorgehendes Ereigniss stellt dem Geiste sich dar, entweder in der Form innerer unbildlicher Ahnung, oder, was sogar hier das Häufigere, in der vollen Anschaulichkeit eines wirklichen Gesichts — einer eigentlichen Vor- oder Fernschau. **) In allen diesen Fällen reichen offenbar die Prämissen der Erklärung nicht aus, welche im Vorigen genügen konnten.

Zunächst ist hierin offenbar für den Geist der Bereich seines möglichen Wissens und Erfahrens, sowie seines gewöhnlichen Schlussvermögens, trete dies nun als Ahnung auf oder als bewusste Reflexion, durchaus überschritten. Denn der Inhalt jener Vorschau liegt ebenso ausser dem Umkreise wirklicher Erfahrung (das Geschaute ist zeitlich noch gar nicht da oder es liegt räumlich fernab), wie es einem durch Denken zu ermittelnden Wahrscheinlichkeitsschlusse ganz unerreichbar ist (denn sein Inhalt

---

*) Man vergleiche die weitere Ausführung über diese Gattung von Ahnungen in der „Seelenfrage", S. 270 fg.

**) Charakteristische Beispiele beiderlei Art sind von Perty zusammengestellt, a. a. O., S. 578 fg., 587, 595 fg.

ist ein durchaus zufälliger). Hier werden wir daher von neuem zu der Folgerung hingedrängt, welche schon früher uns unvermeidlich schien (§. 304, 305), dass solche Vorschau ausreichend sich nur erklären lasse durch den irgendwie zu denkenden Einfluss eines andern Geistes von umfassenderem Perceptionsvermögen auf das Bewusstsein des Sehers. Was uns damals abhielt, diese Hypothese weiter auszubilden, war der Umstand, dass uns dort noch jedes Mittel gebrach, um eine an sich so befremdliche Behauptung an die Analogie allgemein anerkannter Thatsachen anzuknüpfen.

Erst hier ist der Ort gefunden, dies nachzuholen, indem wir im freiern Ueberblick über die Gesammtheit der hierher gehörenden Erscheinungen an eine Thatsache erinnert werden, die einerseits in ihrer Facticität nicht beanstandet werden kann, andererseits jedoch ein so merkwürdiges Licht auf die hier verhandelte Frage fallen lässt, dass darin wie von selbst der Anknüpfungspunkt gefunden ist, an welchen wir jene Hypothese anlehnen dürfen.

310. Schon früher, bei Betrachtung des Somnambulismus, ist uns die Erscheinung des magnetischen Rapports merkwürdig geworden.

Zuvörderst ist er das einzig Feste und anerkannt Thatsächliche, welches der animalische Magnetismus bei seiner sonst so wechselnden und ungleichen Erscheinungsweise übereinstimmend darbietet, dasjenige, was kaum jemals fehlt, wenn manchmal auch in nur geringerm Grade oder in flüchtigern Regungen, wo überhaupt ein „magnetisches" Verhältniss zwischen zwei Personen sich gebildet hat.

Das Allgemeine dieses Rapports wird sich sodann am füglichsten bezeichnen lassen als unwillkürliche Gesammteinwirkung des Einen Geistes auf den andern, wobei gewöhnlich der Magnetiseur die thätige, die Somnambule die receptive Seite des Verhältnisses bildet; wiewol bei

einem hohen Grade des Hellsehens auch die Beispiele nicht fehlen, wo umgekehrt die Somnambule in das Bewusstsein des Magnetiseurs hineinreicht und durch Fernwirkung und Willen Vorstellungen in ihm erzeugt. Dieser Einfluss kann sich bei ausgebildetem Verhältniss bis zu unwillkürlichem Hineinscheinen des Einen Bewusstseins in das andere, bis zu Sinnenübertragungen des Magnetiseurs auf die Somnambule und zum Participiren an den Kenntnissen und der Denkweise desselben steigern.

Das gemeinsam Charakteristische dabei ist die Lösung oder wenigstens die Lockerung der Schranke, welche unter den Bedingungen des gewöhnlichen „Sinnenbewusstseins" unvermeidlich die Individuen trennt. Die Sonderung ist zwar für ihr Bewusstsein durchaus nicht aufgehoben — das Selbstgefühl jeder Persönlichkeit von sich als einer unterschiedenen verdunkelt sich nicht im mindesten —, wohl aber ist die wechselseitige Verschlossenheit des gemeinen Bewusstseins verschwunden und an ihre Stelle tritt Durchdringlichkeit oder Durchsichtigkeit des Einen Geistes für den andern. Kurz, wir haben hier ein Beispiel desjenigen, was wir nicht anders, denn als Besitznehmen („Besessenheit") des einen Geistes durch den andern bezeichnen können. In der Regel findet eine solche nur in untergeordnetem Grade statt, nach irgend einer einzelnen Richtung ihres Verhältnisses, während die Persönlichkeiten im Uebrigen oder im Ganzen in wechselseitiger Unabhängigkeit (Undurchdringlichkeit) für einander verharren. Dennoch ist den ersten Anfängen oder dem allgemeinen Princip nach dies Wechselverhalten ein so häufiges und in seinen geheimen Wirkungen so unwiderstehliches (vgl. §. 311), dass wol niemand sich völlig demselben fremd weiss.

Dabei ist noch Folgendes beachtenswerth. Dieser geistige Rapport kommt nicht zu Stande durch absichtliches Wollen, durch deutlichen und bewussten Vorsatz. Im Ge-

gentheil: hier gerade würde das Zutreffende des bekannten Wortes sich bewähren, dass die „gemerkte Absicht“ unmittelbar „verstimmt“, d. h. dass der absichtlich Beeinflusste sich dem Eindrucke verschliesst.

Sondern was jene oft so mächtigen geistigen Wirkungen eigentlich hervorbringt und was sie forterhält, ist ein durchaus Unwillkürliches, Unbewusstes, gleicherweise bei dem Beeinflussten, wie bei dem Beeinflussenden. Es sind Wirkungen und Wechselrapporte, welche unabsichtlich von uns ausgehen, also hinter unserm Bewusstsein sich ereignen.

311. Dies ist jedoch, näher erwogen, durchaus nichts Vereinzeltes, Zufälliges, nur ausnahmsweise Eintretendes, oder ein Solches, wofür es besonderer Umstände bedürfte, um es wie eine sonderbare Idiosynkrasie in der Persönlichkeit erst zur Erscheinung zu bringen; sondern es findet sich schlechthin bei allen Menschen und wirkt unausgesetzt und ununterbrochen in allem menschlichen Verkehre mit leiser, aber unwiderstehlicher Gewalt.

Alles, was wir Sympathie und Antipathie nennen, jenes unwillkürliche Hingezogensein oder Abgestossenwerden, jenes ganze unmerkliche, aber höchst wirksame Wechselspiel zwischen den Menschen, aus dessen feinen Maschen aller Verkehr und alle Geselligkeit sich zusammenwebt vor jeder Reflexion und oft wider den Willen derselben: — dies Alles ist seiner innersten Quelle und seinem ersten psychischen Ursprunge nach einzig zurückzuführen auf jene unwillkürliche Einwirkung, welche von uns ausgeht, ohne dass wir es wissen, und die eingreifend zündet, wo sie (sympathisch oder antipathisch) Empfänglichkeit im Andern antrifft.

Sie hebt an von den leisesten Regungen der Wechselanziehung (oder Abstossung) der Individuen und kann durch die mannichfachste Abstufung gegenseitigen Sicheinlebens in-

einander gesteigert werden bis zu völligem Einswerden der Stimmungen in ihrem Beharren, wie in ihrem Wechsel. Und von hier aus ist nur noch ein Schritt bis zum vollständigen Hineinscheinen des Einen Bewusstseins in das andere, bis zur „Eingebung", von welcher wir im magnetischen Rapport nur ein einzelnes, gewissermassen künstliches oder gewaltsames Beispiel vor uns haben. Wer indess jenen einfachen Anfängen Geltung zugesteht, der ist genöthigt, sie auch ihren prägnanteren Erscheinungen einzuräumen; denn in lückenloser Steigerung lassen sich die Uebergänge von dem Einen zum Andern deutlich verfolgen, und nur die reine Willkür könnte hier eine Grenze ziehen zwischen dem Statthaften und dem Unzulässigen, zwischen dem Glaubwürdigen und Unglaubwürdigen.

So lässt sich ganz allgemein behaupten, ja, als Erfahrungssatz es aussprechen: dass neben oder eigentlicher noch hinter unsern freibewussten und beabsichtigten Thaten eine Kette ununterbrochener, aber unbewusster Wirkungen von Jedem ausgehe und gleichsam eine innere unsichtbare Sphäre seiner Existenz und seines Wirkens um ihn bilde, welche erst sichtbar wird, wo sie auf Empfängliches trifft. Auch ist keine Ueberzeugung älter, dauernder, in den mannichfachsten Gebräuchen der Sitte, ja des Aberglaubens entschiedener ausgeprägt, als eben diese; die unzerstörbare Voraussetzung, dass die Menschen noch ganz anders und weit innerlicher zusammenhangen, als der gewöhnliche Verkehr durch Wort und durch Willen es hervorzubringen vermag. Aber man hat sich nicht getraut, diesen Naturglauben zum wissenschaftlichen Begriffe zu erheben, noch weniger ihn nach seinen innern Bedingungen zu untersuchen und so erst für die Wissenschaft zu verwerthen.

Doch ist diese Unterlassung keine zufällige. Sie hängt damit zusammen, dass die Lehre vom substantiellen Wesen des Geistes, die auch für jene Wahrheit die eigentliche Grundlage bildet, gleichfalls zwar dunkel geahnet und

unbewusst von den Bessern und Geistvollern überall vorausgesetzt, dennoch keineswegs schon zu wissenschaftlicher Klarheit herangereift war. In einer erschöpfenden Lehre vom „Genius" kann aber auch diese Seite der Betrachtung, das vorbewusst sympathisch oder antipathisch Wirkende zwischen den Geistern, nicht fehlen.

312. Nur die einzige Frage bleibt übrig: was in jenem bewusstlos unwillkürlichen Wechselverkehr das eigentlich Wirksame sei und wie gewirkt werde?

Nach der negativen Seite hin ist die Frage leicht und sicher beantwortet: nicht durch freie Absicht, ebenso wenig daher auch durch die bewussten Willensorgane des Leibes, überhaupt nicht durch äusserlich leibliche Vermittelung; — denn die unbewusste und ungewollte, die unmerkliche Wirkung ist es eben, welche dabei als das Charakteristische hervortritt (§. 310).

Aber auch der Anknüpfungspunkt für eine positive Erklärung wäre leicht zu finden, wenn man das Nächstliegende, Bekannte und darum oft Unbeachtete in seinen tiefer greifenden Beziehungen stets zu würdigen wüsste. Ein Beispiel solcher unbewussten und unbeabsichtigten Wirkung, welches wir Alle kennen und ununterbrochen zur Ausübung bringen, ist die Macht menschlichen Blickes, von der unmerklichen, aber sicher verstandenen „Augensprache" an, mit welcher wir unsere Stimmungen verrathen, bis zur fascinirenden Gewalt des packenden Auges, mit welcher der Thierbändiger die rohen Bestien beherrscht.

Was ist nun hier die Quelle der Wirkung und das äussere Organ dieser Wirkung? Selbstverständlich nicht die bewegenden Muskeln des Augapfels oder die brechenden Medien desselben, oder die Energie der Nervennetzhaut und des ganzen Tractus opticus. Diese bringen in ihrer Zusammenwirkung lediglich die specifische Gesichtsempfindung hervor, welche von Aussen nach Innen geht. Umgekehrt tritt dort die Wirkung von Innen nach Aussen hervor, und

es ist unmittelbar der Geist in Stimmung oder Charaktereigenthümlichkeit, der durch das Auge hindurchscheint und zu uns redet.

Aber völlig ebenso scheint er aus dem gesammten Körper, gleich seinem unmittelbaren Organ und Spiegelbilde hervor, im übrigen Mienenspiel und in der charakterisirenden Geberde, wodurch zuletzt alles Bewegliche des Leibes habituell und bleibend zum Gesammtausdruck (zur „Vollgeberde") der Geisteseigenthümlichkeit wird. Dies Letztere wird zwar gleichfalls vermittelt durch den Nerven- und Muskelapparat, welcher die durch bewussten Willen geleitete Körperbewegung hervorbringt, aber auf völlig andere Weise, wie es hier geschieht. Dort, im Mienenspiel und in der Geberde, ist die Wirkung nur der letzte Ausfluss und die besondere Folge derjenigen allgemein gestaltenden Kraft (der corporisirenden Phantasiethätigkeit), welche überhaupt und vom Anbeginn unsers individuellen Daseins an die äussere Leibesform zur Vollgeberde der Seele macht und den „innern Leib" im äussern immer entschiedener heranbildet.

313. Und hier ist die Stelle gefunden, wo wir auch jene Erscheinungen vorbewussten Wechselverkehrs unter den Geistern einzureihen haben. Nicht der äussere Leib und in ihm der bewusste Wille ist hier das Wirksame, sondern der „innere Leib" und in ihm die unwillkürlich gestaltende Phantasiethätigkeit, in welcher, wie wir wissen, gerade die ungetheilte, allen Einseitigkeiten des bewussten Lebens vorausgehende, darum in ganzer ungebrochener Macht wirksame Persönlichkeit gegenwärtig ist.

Dass diese somit zu leisten vermöge, was dem bewussten Willen und der Reflexion hervorzubringen keineswegs gelingt, ist schon von vornherein völlig verständlich, und das Gegentheil wäre das Befremdliche.

Aber noch ein Anderes ist hier zu erwägen, was im allgemeinen Zusammenhange unserer ganzen bisherigen Betrachtungen liegt und was zugleich geeignet ist, dem Besondersten der hier besprochenen Thatsachen ein neues Licht des Verständnisses abzugewinnen.

Es ist ein alter Satz unserer Anthropologie, dass der Geist nach jener innern Leibesgestalt immer reiner zur Erscheinung und zur Wirksamkeit kommt, je mehr seine Bindung an den äussern Organismus zurücktritt; ja, dass es bestimmte Zustände zu geben scheint, welche nur als eine theilweise Entbindung von letzterm, als „relative Entleibung“ gedeutet werden können. Was der Geist für diese Zustände an Ausstattung mitbringt oder eigentlicher, was er dafür beibehält aus seinem natürlichen Dasein, ist uns gleichfalls bekannt.

Es ist ein zwiefaches, wohl zu unterscheidendes, ein reales und ein ideales Vermögen.

Einestheils jene raumsetzende und construirende Phantasiethätigkeit, welche unablässig in die Raumsphäre unsers äussern Leibes die Eigenthümlichkeit und die dauernde oder wechselnde Stimmung der Seele einzeichnet, das stets wirksame innere Formprincip unsers Leibes, welches, so lange wir mit dem äussern Organismus verbunden sind, durch diesen hindurch sich versichtbart, welches aber zugleich uns verbleibt, wenn wir (im Tode) ihn ablegen oder wenn seine Wirkungen (in gewissen „ekstatischen“ Krankheitszuständen) suspendirt sind. Dieser alle unsere innern Zustände abbildende „innere Leib“ ist zwar an sich selbst den äussern Sinnen, den Organen der Empfindung, imperceptibel; aber es wird durch jene unwillkürliche Phantasieübertragung von der einen Person auf die andere — welche wir gerade als den innern Grund aller unbewussten und unwillkürlichen Stimmungsmittheilungen unter den Individuen kennen lernten —, allerdings möglich, dass er auch von Andern per-

cipirt werde, ihnen „erscheine“, eben aber nur auf dem Wege eigener Phantasie, indem diese angeregt wird, es nachzubilden. Wir haben gezeigt, dass nichts leichter, unwillkürlicher und unwiderstehlich wirksamer sich erweise, als eben solche Phantasieansteckung.

Anderntheils bleibt dem Geiste auch hinter seiner Sinnenexistenz das Vermögen, aus eigenem innern Triebleben Bewusstsein zu èrzeugen. (Es ist dies der Fundamentalsatz unserer Psychologie.) Und so ist die allgemeine Möglichkeit begründet, dass das Bewusstsein, welches im Sinnendasein aus Gründen, welche die Anthropologie nachwies, einer von Aussen angeregten Empfindung bedurfte, um sich zu entwickeln, in jenen leibfreien Zuständen bis zu selbständig erzeugter, durch „anschauende und symbolisirende Phantasie“ bewirkter Schauung sich steigere — zur Schauung, in welcher eigene innere Zustände oder fremde, ebenso Reales und Ideales in treffenden und getreuen Bildern sich symbolisiren.

An alle diese Resultate dürfen wir erinnern, um für die letzte, am Schwierigsten zu deutende Gestalt des Wachtraums und seiner Wirkungen nach Aussen einen erklärenden Anknüpfungspunkt zu finden. Sie ist:

III. Die Ekstase als Fernschau und Fernwirkung mittels Phantasieübertragung.

314. Nach allem Bisherigen glauben wir auch psychologisch (die physiologische oder anthropologische Seite des Problems ist schon früher beleuchtet worden) gegen die Möglichkeit eigentlicher „Ekstase“ Nichts einwenden zu können, unter welcher wir ganz allgemein und zunächst noch negativ alle solche Traumzustände, namentlich Wachträume verstehen, an denen die gleichzeitig völlig unter-

drückte Sinnenempfindung und **bewusste** Willensthätigkeit keinen Antheil haben.

Schwieriger möchte es sein, den **positiven Begriff** der Ekstase festzustellen und nach allen Seiten scharf zu umgrenzen; und es könnte von neuem der Verdacht gegen die Realität der ganzen Erscheinung aus den bisherigen schwankenden Erklärungen über ihren eigentlichen Charakter Bestätigung erhalten. Dennoch wird es auch der hartnäckigsten Skepsis schwer werden, sofern sie nur nicht völlig willkürlich das thatsächlich Beglaubigte zu ignoriren liebt, das Vorkommen eines Geistes- und Bewusstseinszustandes in Abrede zu ziehen, welcher sich aus der Gesammtheit seiner gewöhnlichen sinnlichen Bedingungen nicht erklären lässt.

Wir verstehen demgemäss unter „Ekstase" theoretischerseits ein **Anschauen**, welches seiner Beschaffenheit und seinem Umfange nach nicht mehr durch die Körpersinne vermittelt sein kann; andererseits ein **Wirken**, welches über den Bereich des bewussten Willens und seiner Körperorgane hinausliegt, in beiderlei Hinsicht also eine Bewusstseins- und Wirkungssphäre umfasst, welche nicht blos auf die sinnlich vermittelten Raum- und Zeitgrenzen eingeschränkt ist. In diesem Sinne zeigt sie sich theils als „**Fernschau**", mit Ueberwindung der Schranken sinnlicher Wahrnehmung im **Raum** (Innewerden des räumlich Entfernten) wie in der **Zeit** (Einblick in Zukünftiges, Rückschau in Vergangenes); theils als **Fernwirkung** (Wirkung mit Ueberwindung der trennenden Raumbedingungen zwischen den sinnlichen Körpern).

Das Thatsächliche dieser Bewusstseinszustände vorausgesetzt — worüber hier noch zu streiten überflüssig wäre, da die Anerkennung solcher Erscheinungen wesentlich abhängt von der Möglichkeit, sie begreiflich zu finden, was bei der Verschiedenheit der Theorien sehr verschiedener Auffas-

sung unterliegen muss; im Uebrigen berufen wir uns auch hier der Kürze wegen auf Perty *) und auf die von ihm angeführte Literatur —: dies also vorausgesetzt, bleibt für uns die Frage übrig nach der allgemeinen Möglichkeit einer solchen Raum- und Zeitüberwindung für das Erkennen und für den Willen, d. h. nicht für den Willen in seiner freibewussten Thätigkeit, sondern in der Form unwillkürlicher Erregung; denn was ihm zu Grunde liegt, ist durchaus etwas Vorbewusstes, eine verborgene Beziehung zu einem andern Realen. Es ist daher charakteristisch und nothwendig für alle diese Willenserscheinungen, dass sie nicht mit „freiem Vorsatz", sondern wie durch unwillkürliche Nöthigung getrieben, hervorbrechen. Ein hinter unserer bewussten Freiheit liegender Wille scheint darin zu operiren.

315. Für das Allgemeine dieser Frage sind die leitenden Gesichtspunkte schon in der Einleitung unsers Werkes, in den „Anthropologischen Ergebnissen" (§. 39) festgestellt worden. Fernschau in Zeit und Raum, Fernwirkung über die empirischen Raumbedingungen hinaus müssen an sich möglich sein, weil die factischen „Körperschranken", in die unser Bewusstsein und unser bewusstes Wirken nach begreiflichen Gesetzen eingewiesen sind, dennoch nach ebenso begreiflichen Gesetzen keine absolute und definitive Bedeutung haben, nicht die einzige, nicht einmal die wahre, tief greifende und gründliche Weise sind, mittels deren die Weltsubstanzen und die Geister in Zusammenhang stehen und ineinander wirken.

Denn im wahren Raume und in der wahren Zeit (von beiden gewährt uns aber unser „Sinnenbewusstsein" nur ein fragmentarisches Bild) stehen die Geister nicht blos, durch trennende Zwischenräume und Zeitschranken gesondert, neben und wider einander — diese wechselseitige

*) A. a. O., S. 578 fg.

Absperrung ist lediglich, wie wir zeigten, durch die Configuration ihres äussern Leibes und ihrer sinnlichen Organisation gebildet, und wie diese durchaus nur phänomenal und von oberflächlicher Bedeutung —, sondern sie sind gerade mittels ihrer eigenen Raum- und Zeitexistenz in den Einen alldurchdringenden Raum, in die Alles tragende Dauer aufgenommen und beiden eingeordnet, d. h. dem wahren Verhältnisse nach sind die Realwesen nicht getrennt durch Zeit und Raum, sondern umgekehrt vielmehr mittels ihrer von der in ihnen wirkenden, alldurchdringenden Einheit getragen.

Nur weil der Eine Raum alle Weltwesen umfasst, nur weil die Eine Dauer („Welterhaltung") alle Dinge gleichmässig trägt, ist ein allgemeiner Consensus zwischen ihnen denkbar, kommt jene innere Harmonie und stetige Ausgleichung der allgemeinen und der besondern Weltwirkungen zu Stande, ohne welche das Bestehen der Welt im Grössten wie im Kleinsten keinen Augenblick möglich wäre. Der Begriff eines solchen allgemeinen Consensus („Rapports") ist keine willkürliche Hypothese, sondern das Gewisseste was es gibt, weil auf ihm alle Wechselwirkung unter den Dingen beruht, die nothwendig eine innere Beziehung zwischen ihnen voraussetzt. (Vgl. „Anthropol. Ergebnisse", §. 38, 39.)

316. Dieser nothwendig zuzugestehende und von jeder tiefern Forschung längst zugestandene universale „Rapport" unter den Dingen muss sich nun, wie gleichfalls leicht einzusehen, nach bestimmten Abstufungen besondern, gliedern, ins Engere und Engste ziehen. Das wechselseitig Sichfordernde und darum Ergänzende („Verwandte") wird in innigere, zugleich leichter erregbare Wechselbeziehung treten, als die ferner stehenden Weltwesen; und so wird der allgemeine und der besondere Weltzusammenhang zugleich von einer Reihe entfernterer und näherer Rapporte begleitet sein, welche in der Regel unbeachtet und im Verborgenen

wirkend, dennoch erst den vollständigen Kraftumfang der Dinge uns entdecken lassen.

Auch gegen diese allgemeine Annahme wird kaum ein gegründeter Zweifel aufzubringen sein; beruht doch auf ihr die Erklärung aller besondern Wechselwirkung zwischen den Dingen, z. B. der Perceptionsfähigkeit gewisser Weltwesen für einander, die bei den bewussten bis zu Empfindung und Gefühl sich steigert. Wir können daher ferner den allgemeinen Satz aufstellen: Der Kraftumfang jedes Weltwesens schliesst zugleich ein bestimmtes System von „Rapporten" in sich, die, wenn sie auch in einzelnen Zuständen unangeregt (verborgen) bleiben, demungeachtet mit zum Bereiche seines Wesens gehören.

Diese allgemeine Möglichkeit aber zugestanden, muss nun auch die weitere Möglichkeit eingeräumt werden, dass bei den Weltwesen, welche des Bewusstseins fähig sind, den „Geistern", unter gewissen Bedingungen jener verborgene „Kraftumfang", jene Macht ihrer „Rapporte" ins Bewusstsein müsse treten können. Dies erzeugt ihrer allgemeinen Form nach die Ekstase (§. 314), und so werden wir behaupten können, dass schlechthin in Jedem von uns die Anlage zu ekstatischen Zuständen liege, wenn dieser Keim auch niemals, bei einem mit Energie ins Sinnenbewusstsein hinausgekehrten Leben, zur Verwirklichung gelangen sollte: dass ferner je mächtiger und beziehungsreicher der verborgene „Kraftumfang" eines Wesens sei, desto umfangreicher, tief reichender und bedeutungsvoller auch jene Anlage in ihm sein müsse.

317. Dies ist die Eine Seite des Problems; wir könnten sie die „metaphysische", im Weltbegriffe wurzelnde nennen. Die andere psychologische Frage bleibt übrig: in welcher Bewusstseinsform jene verborgenen Rapporte und Wechselbeziehungen allein sich kundbar machen können?

Auch diese ist im Vorigen schon ausreichend beantwortet: nicht durch Sinnenvermittelung, sondern durch Erregung der Phantasie; und zwar in der besondern Form unwillkürlicher „Phantasieübertragung“ oder um hier an eine durchaus bezeichnende Analogie zu erinnern, durch „Phantasieansteckung“. (§. 313.) Es bleibt noch übrig, diese Auffassung etwas näher zu begründen.

Das Vermögen zu Ekstasen in jenem von uns aufgestellten Sinne (§. 314) ist ein durchaus universelles, im Wesen des menschlichen Geistes gegründetes; denn er führt hinter seinem (jedesmaligen) Bewusstsein zugleich ein reiches Leben vorbewusster Beziehungen, Stimmungen und Umstimmungen, welche, wenn sie energisch genug sind, um die Bewusstseinquelle anzuregen, unwillkürlich zu einem anschaulichen oder einem symbolischen Bilde jener Zustände sich gestalten.

Jene Bewusstseinsquelle ist die Phantasie, ihre Wirkung der Traum in seinen verschiedensten Gestaltungen und Stufen; — ein völlig uns bekanntes Gebiet.

Aber ebendieselbe Phantasie zeigte sich uns in ihrer vorbewussten Thätigkeit zugleich als das Vermögen, welches durch Leibesgeberde, mimischen Ausdruck, Augensprache einen Kreis unwillkürlicher Wirkungen um sich verbreitet (§. 312, 313). Sie ist es, durch welche das Subject in jenen Zeichen die eigenen Gefühle und Stimmungen, sympathisch oder antipathisch, jedenfalls aber treffend und unwiderstehlich den Andern mittheilt, eigentlicher noch auf sie überträgt. Denn gleichfalls ergab sich, dass zu solcher Gefühlsübertragung keineswegs die blose Wahrnehmung, die Perception der fremden Geberde hinreiche, um in dem Wahrnehmenden das analoge Gefühl hervorzurufen: vielmehr ist dies nur möglich durch Miterregung der Phantasie des Andern, welche unwillkürlich zur Nachbildung des Vorgebildeten aufgefordert, nunmehr auch das entsprechende Gefühl mithervorrufen kann. Wenn ich mit

dem Lachenden lache, mit dem Betrübten weine, oder wenn ich, aus persönlicher „Abneigung", zu dem fremden Gefühle mich antipathisch verhalte: so geschieht dies Alles lediglich durch phantasiemässiges Hineinversetzen in die Stimmung des Andern, welches erst mittelbar in mir die entsprechende sympathische oder antipathische Stimmung erweckt. Wir können diesen durchaus universellen Vorgang nur als Phantasieübertragung bezeichnen.

Dass auch alle ästhetische Wirkung, alles ästhetische Gefallen und jede künstlerische Illusion nur auf einer solchen Phantasieübertragung beruhe, der mächtigern vorbildenden Phantasie des Künstlers auf die schwächere nachbildende des Kunstliebhabers, wird der folgende Abschnitt zeigen.

Wir müssen hierbei indess noch einen Schritt weiter gehen. Jener allgemeine Vorgang kann sich bei „reizbaren" Personen, d. h. bei Subjecten von unselbständiger, darum von fremdem geistigen Einfluss abhängiger, „leichterregbarer" Phantasie bis zu der fast krankhaften Höhe steigern, dass sie genöthigt sind, rein unwillkürlich die fremde Stimmung abzuspiegeln, die fremde auffallende Geberde, Handlung nachzuahmen, sodass gleichsam widerstandslos die fremde Phantasie in die ihre sich fortsetzt. Auch diese Gruppe von Erscheinungen ist gar nicht so selten, als man zunächst es glauben könnte, und sie zeigt sich gleichfalls in den verschiedensten Abstufungen: von der unwillkürlich nachahmenden Geberde an (in Mitlachen oder Mitweinen, in unfreiwilligem Gesichterschneiden und sonstigen nachahmenden Körperbewegungen, Krämpfen u. dgl.) bis zu den psychischen Thatsachen, welche aus der Geschichte aller ekstatischen Zustände bekannt sind, dass wie durch „Ansteckung" die Stimmung, die Gefühlsäusserung, ja der visionäre Zustand, sogar mit den gleichen Bildern, von Einem aus plötzlich und unwiderstehlich auf die Uebrigen sich verbreitet habe.

Wir wüssten diesen Vorgang nicht bezeichnender zu charakterisiren, als wenn wir ihn „Phantasieansteckung“ nennen; und auch für ihn hat sich ein allgemeiner Gesichtspunkt schon gefunden (§. 313).

318. In den Zusammenhang dieser Analogien sind wir nun auch versucht, jene „ekstatische“ Fernschau und Fernwirkung einzureihen, von denen unverwerfliche Beispiele aus allen Zeiten und von Menschen der verschiedensten Culturgrade uns berichtet werden. Was in ihnen sich ereignet, ist nichts völlig Neues und Anderes, sondern nur die gesteigerte und zugleich die intensivere Erscheinung desjenigen, was tagtäglich unter den gewöhnlichsten Umständen uns vor Augen liegt: des unwillkürlichen Hineinscheinens des Einen Bewusstseins in das andere, der Stimmungs- und Vorstellungsübertragung von Einem Subject auf das andere mittels vorbildender und nachbildender Phantasie (§. 317). Das Besondere und Eigenthümliche dieser Erscheinung hat nur darin seinen Grund, weil dabei ihre Fernwirkungen nach weit umfassendern Raum- und Zeitdimensionen sich vollziehen, als bei den uns geläufigen Vorgängen, und weil dort die gewöhnliche sinnliche Vermittelung fehlt, welche hier stattfindet.

Wir würden jene Phänomene daher erklären für Phantasieübertragungen des Einen Bewusstseins auf das andere, welche nicht auf dem Wege der Sinnenperception, der äussern Wahrnehmung, sondern durch innere, jenseit des Sinnenbewusstseins liegende Erregungen eines zur Empfindung erweckten „Rapports“ sich vollziehen und welche somit nur in der Form des Traumes (als Schlaftraum oder als Wachtraum) an uns gelangen können.

In der ganzen Gruppe dieser allerdings complicirten Erscheinungen ist nun kein einziges Phänomen, welches für sich genommen unerklärlich wäre oder mit den allgemeinen Analogien und uns bekannten psychologischen Gesetzen unvereinbar erschiene. Denn offenbar kann man die allgemeine

Möglichkeit solcher Vorgänge nicht in Abrede stellen, nachdem überhaupt begriffs- und erfahrungsmässig erwiesen ist, dass vorbewusste „Rapporte“ auch geistiger Art existiren, dass wir somit hinter dem Rücken unsers Sinnenbewusstseins Einwirkungen erfahren, Wirkungen ausüben können, ja, dass unser Geist, ohne es zu wissen oder bewusst zu wollen, dergleichen unaufhörlich ausübt (§. 311).

319. So mögen sich erklären lassen jene Erscheinungen räumlicher „Fernschau“ von der dunkel bleibenden, nicht zu vollem bildlichen Bewusstsein hindurchbrechenden Spürung eines „Rapportes“ bis zur eigentlichen „Vision“, die in treffendem Bilde oder Sinnbilde (oft beides ineinander verwoben) den fernern Gegenstand dem Geiste vergegenwärtigt. Wir dürfen dabei nur an die Analogien erinnern, welche in den Thatsachen des Schlaftraums und des Somnambulismus vorliegen.

Jene Fernversetzungen, welche manchmal bis zu eigentlicher Fernschau sich steigern können, sind entweder unvollständig entwickelte, die Form der „Ahnung“ (§. 266, 309) nicht überschreitende oder zu vollständiger Bildlichkeit gelangte Wachträume, in denen irgend ein vorbewusster (organischer oder geistiger) Rapport sich dunkel ankündigt oder in eigentliches Bewusstsein emporsteigt. Was die organischen Rapporte betrifft, so erinnern wir an die „Heilahnungen“ und „Heilträume“ (§. 268); in Betreff der geistigen Rapporte an die ganze Reihe der „Gemüths-“ und „Ahnungsträume“, welche wir kennen lernten (§. 269—271).

Und so finden wir nach diesen psychologischen Analogien durchaus nichts einzuwenden gegen die Möglichkeit eines, sei es unbestimmt ahnenden, sei es eigentlich visionären Sichhineinversetzens in das Bewusstsein (in die Stimmung oder in die äussere Lage) einer räumlich entfernten Persönlichkeit, mit welcher wir entweder durch das sympathetische Band einer tiefen Wechselneigung dauernd

vereint sind, oder auch durch einen vorübergehenden, künstlich erzeugten Rapport (wie zwischen Magnetiseur und Somnambule) in Verbindung gebracht werden. Wenn demgemäss (wir wählen die bekanntesten Beispiele, mit denen Analoges zugleich am häufigsten berichtet wird) eine Mutter auf visionäre Art der Gefahr ihres Kindes inne wird, wenn jenem englischen Mädchen die Vision ihres bei Waterloo verwundeten Geliebten gleichzeitig mit der wirklichen Begebenheit vorgespiegelt wird, oder wenn der Freund den Sturz des zu ihm eilenden Freundes mit allen äussern Umständen bildlich erschaut: so sind wir geneigt, dies und Aehnliches auf folgende Art uns zu deuten.

Bei diesen Vorgängen findet keine reale „Raumversetzung" statt, werde sie auch „magische" genannt, kein wirkliches Dahineilen an den Ort der fernliegenden Begebenheit; ebenso wenig ist nöthig oder auch nur zulässig, dabei an irgend eine durch die Sinne bewirkte Perception des Sehers zu denken, durch welche er das Aeussere der geschauten Begebenheit wirklich wahrnehme — alles dies verliert sich in sinnlosen Unbegreiflichkeiten —, sondern es genügt vollständig die Annahme eines unwillkürlichen Sichversetzens des Sehers in das Bewusstsein desjenigen, den das Ereigniss trifft. Dies Bewusstsein des Andern nämlich besitzt durch Perception wirklich das Bild seiner ganzen sinnlichen Umgebung und der Umstände der geschauten Begebenheit, und durch unwillkürliche Phantasieübertragung, deren Begriff hier nichts Befremdendes mehr für uns haben kann, wird dies Alles in das Bewusstsein des Sehers hineinversetzt, ganz analog dem bekannten Vorgange, wenn die Somnambule der Stimmung, wie der äussern Lage des Magnetiseurs in der Ferne bildlich inne wird. Es ist ein Mittheilnehmen am fremden Bewusstsein, wovon zahlreiche Beispiele schwächern Grades auch sonst bekannt sind, welche gleichfalls nicht auf bewusster Uebung oder auf denkender „Menschenkenntniss" beruhen, sondern

rein unwillkürlich in innigstem Sichhineinfühlen, Versetzen des eigenen Bewusstseins in die andere Persönlichkeit ihren Grund haben.

Wir getrauen uns zu behaupten, dass die meisten räumlichen Fernschauungen, deren Glaubwürdigkeit nicht bestritten werden kann, aus diesen Prämissen sich vollständig erklären lassen. Sie sind durch die Complication der Umstände, welche dabei zusammenwirken müssen, immerhin seltene, keineswegs aber unbegreifliche (unglaubliche) psychische Erscheinungen. Und die räumliche Entfernung, innerhalb deren sie vorgehen, braucht uns daran nicht irre zu machen; denn es ist von den verschiedensten Seiten gezeigt worden, dass der Raum an sich und nach seiner wahren Bedeutung kein trennendes, sondern verbindendes, die innere Wechselbeziehung ermöglichendes Element zwischen den Weltwesen sei.

320. Die völlig gleiche Analogie scheint uns auch obzuwalten bei den „magischen" Fernwirkungen, bis zu den Fernversetzungen hin, wenn unsere Gestalt entfernten Personen sichtbar wird und wir durch gehörte Worte oder sonstige Empfindungen uns ihnen kundbar machen. Wenn man sich an die häufigsten und am meisten beglaubigten Beispiele halten will, so werden dabei keine mechanischen oder physikalischen Wirkungen innerhalb der realen Körperwelt hervorgebracht, nichts wirklich bewegt, verändert, zerstört oder neu erzeugt, sondern es wird lediglich durch Phantasieübertragung eine Gesichts- oder Gehörvorstellung, oder die Vorstellung irgend einer Körperempfindung, die man selber hegt oder die man hervorzubringen beabsichtigt, in das fremde Bewusstsein hineinversetzt und so nun, durch das Bewusstsein und den Willen des Andern hindurch, allerdings eine gewisse reale Wirkung in ihm herbeigeführt.

Schon Perty (a. a. O., S. 462 fg.) hat darüber das völlig Richtige ausgesprochen und an treffenden Beispielen erläutert. „Die Empfindungen, welche beim Fernwirken

hervorgerufen werden, sind vorzüglich Gehör- und Gesichtsempfindungen und mehr für den innern Sinn vorhanden, aber nach dem Gesetz der peripherischen Erregung scheinbar in den äussern Sinnen. Die Töne unsers Berufs z. B. pflanzen sich unserer Seele so tief ein, dass die Erinnerung an sie leichter reproducirt werden kann, ebenso die Vorstellung der eigenen Gestalt. Kommt das magische Fernwirken dazu, so werden diese Vorstellungen auch in andern Geistern erzeugt, wie die Sonne ihr Bild im Wasser spiegelt. Ein sterbender Holzspälter erinnert eine Dame durch Töne wie Sägen und Hacken, sterbende Musiker erinnern durch musikalische Töne ferne Freunde an ihren Tod. Vom einfachen Klopfen, Seufzen, musikalischen Tönen, gesprochenen Worten, Lichterscheinungen bis zur Vision der fremden Gestalt findet eine ununterbrochene Stufenfolge statt. Der Andere glaubt ein selbständiges Bild in der Luft zu sehen, das nur eine Vision in seinem Innern und nach aussen projicirt ist.“

Nach diesen Grundsätzen geordnet führt nun Perty eine grosse Menge von Beispielen aus seiner reichen Literaturkenntniss auf, welche trotz grosser Verschiedenheit im Einzelnen nach ihrer Gesammtheit dennoch übereinstimmen und jenes Gesetz der „Phantasieübertragung“ bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit uns zu bestätigen scheinen. Wenn er aber geneigt ist, den „magischen“ Fernwirkungen zugleich reale Veränderungen in der Körperwelt beizulegen, „sodass durch sie Gegenstände bewegt und erschüttert werden, Gläser zerspringen, Glocken läuten, Saiten reissen“ u. dgl.; und wenn er hinzufügt: „Die magischen Kräfte sind höherer Art und vermögen deshalb bewegend, umgestaltend und verändernd auf die niedern der Materie zu wirken“: so sehen wir hier eine Lücke der Begründung, welche zu überspringen wir nicht im Stande sind.

Allerdings sind die Wirkungen geistiger Uebertragung „höherer“ Art, ja specifisch anderer Natur; denn

der ganzen Voraussetzung nach wirkt dabei Geist direct auf Geist (§. 314), ohne Dazwischenkunft der beiderseitigen körperlichen Medien, welche vielmehr weder als hindernde Schranke noch als vermittelnde Potenz dabei in Mitwirkung treten, also für den gesammten Vorgang sogut als nicht vorhanden sind.

Aus diesem Umstande folgt aber mit Consequenz, dass der Geist in derselben Richtung nicht zugleich auch nach mechanischen Gesetzen wirken könne, deren gesammter Sphäre er während dieses Zustandes völlig ebenso entrückt ist, wie bei seinen Vorstellungs- und Bewusstseinsprocessen, denen ebenso wenig ein mechanisches Wirken zu Grunde liegt. Dagegen wirkt er jetzt durch das „Organ" des Vorstellens (§. 254, 255), durch die eigene Phantasie und auf die Phantasie des Andern, als den gemeinsamen Trägern der Vorstellungsprocesse. Wir könnten daher sagen: sein Wirken sei „magisch"; d. h. von der einen Seite bringt er keine realen, sinnlich greifbaren Wirkungen hervor: — und es ist von Leuten die nur dies für reell halten, richtig gesprochen, wenn sie dergleichen für „Einbildung", „Täuschung", „Wahn" erklären; denn in der Welt des äussern Geschehens wird dadurch ebenso wenig etwas verändert oder erzielt, als der Traum des Fliegens ein wirkliches Fliegen ist. Von der andern Seite jedoch ist die geist- und phantasiemässige Wirkung durchaus reell und eindringlich, denn die mitgetheilten „Einbildungen", die eingeflössten Stimmungen und Gefühle haben die tiefste Bedeutung; es sind höchst wirksame, aufs Eigentlichste „wahrsagende" Träume.

Wenn dagegen behauptet wird, der Geist könne mittels „magischer Fernwirkung", um sich anzukündigen, Trinkgläser zersplittern, Glocken anziehen, die Saiten eines früher von ihm gespielten Instrumentes erklingen lassen (Perty a. a. O., S. 467 fg.): so weisen wir dergleichen Berichte

als innerlich unglaubwürdige völlig zurück. Wir argwöhnen nicht Lüge oder Betrug, wol aber die falsche Deutung eines an sich natürlichen Nebenereignisses, wie sie nur allzuhäufig bei Zuständen grosser Gemüthsaufregung (nach den uns bekannten Gesetzen der Vorstellungsassociation, §. 209) sich einfindet und eine der ergiebigsten Quellen des Aberglaubens wird. Durch welche irgendwie begreiflichen Mittelursachen könnte ein Geist aus der Ferne Körper bewegen, ihre Lage verändern, ihre Textur zerstören, da zu diesem Allen nach der Analogie der Erfahrung unmittelbare mechanische Einwirkung eines Leibes gar nicht zu umgehen ist?

Nicht ohne Absicht bringen wir diesen Einwand zur Sprache, welcher in mancher Beziehung noch Anwendung leiden dürfte auf andere Theile des sonst so werthvollen Perty'schen Werkes. Die massenhafte Stoffanhäufung hätte manchmal einer genauer sichtenden Kritik bedurft: der Kritik freilich, die nicht nach dem Massstabe einer ganz unzureichenden dualistischen oder gar materialistischen Psychologie verfährt, sondern einer vorurtheilslosen Forschung Raum gibt, welche das Thatsächliche nach seinem objectiven Bestande auf klare Begriffe, allgemeine Analogien und begreifliche Ursachen zurückzuführen sucht. Auch im theoretischen Gebiete gilt der Spruch: dass man Aergernisse meiden, ja dass man nicht in Versuchung führen solle! Am wenigsten im Gebiete derjenigen Forschung, welche auf das höhere, vorbewusste, aber darum noch halbverschleierte Leben unsers Geistes gerichtet ist. Den Spuren desselben sorgfältig nachzugehen, trotz der Ungunst, mit der solche Untersuchungen von dem Vorurtheile der Halbgebildeten gedrückt werden, ist hochverdienstlich und eine wahrhafte, jetzt gerade dringend geforderte Erweiterung der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung. Aber man meide das „Aergerniss"; man lasse durch einen leicht erklärlichen En-

thusiasmus nicht sich hinreissen, unbeglaubigte Thatsachen, unmotivirte Hypothesen der nergelnden Spottsucht der Gegner preiszugeben!

321. Wir haben in räumlicher Fernschau (§. 319), ebenso in der räumlichen Fernwirkung (§. 320) nichts gefunden, was mit den psychologischen Gesetzen des Wachtraums nicht in Einklang zu bringen wäre. Eine weit räthselhaftere, schwieriger zu deutende Erscheinung dagegen bietet die zeitliche Vorschau, sofern in ihr ein Nochnichtgeschehenes anschaulich oder im symbolischen Bilde sich vorankündigt, überhaupt also ein Zukünftiges im Bewusstsein zur anschaulichen Gegenwart werden soll.

Hier geht uns sofort der nächste Vergleichungspunkt der Analogie mit den vorhererwähnten Erscheinungen aus: hier ist noch gar kein reales Object vorhanden, welches mit dem Seher in „Rapport" treten oder auf welches der Seher wirken könnte; denn das als ein Gegenwärtiges Erschaute existirt noch gar nicht.

Und wenn man auch sagen wollte — und dies Argument ist vielfach angewendet worden —, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger gehe und ihre Ereignisse wie nothwendige Elemente im eigenen Schose trage: so könnte dies höchstens nur hinreichen zur Erklärung der sogenannten „Verstandesahnungen" (§. 308), wo infolge eines unwillkürlichen Wahrscheinlichkeitsschlusses mit dunkelbleibenden Prämissen nach Analogie bisheriger Erfahrung ein Zukünftiges vermuthet wird, was dann wirklich eintreten kann oder auch nicht. Völlig unzureichend aber ist es zur Erklärung einer Vorschau „zufälliger", d. h. unberechenbarer Ereignisse, bei denen das Zusammentreffen freier Handlungen und äusserer Umstände ein so complicirtes Gesammtergebniss herbeiführt, dass auch der besonnenste Scharfsinn und die durchdringendste empirische Kunde es nicht vorauszusagen vermöchten. Und wie dies

Vorauswissen vollends zur Anschaulichkeit einer bildlichen Vorschau sich erheben könne, bleibt dadurch ebenso unerklärt.

Dennoch wäre es höchst übereilt, um den Schwierigkeiten einer Erklärung zu entgehen, dies ganze Gebiet von Thatsachen zu ignoriren oder als auf „Täuschung und Betrug" beruhend völlig zu verwerfen. Im Gegentheil spielt aus leicht begreiflichen Gründen unter allen seherischen Zuständen diese Art von Wachtraum die bedeutendste Rolle, wird am Entschiedensten geglaubt, lässt sogar nach seiner Realität oder Nichtrealität am gewissesten sich controliren, ob nämlich die Zukunft ihn bestätige oder nicht.

Zudem ist es ein reichabgestuftes Gebiet von Erscheinungen, welches hier sich uns darbietet, zugleich von höchst verschiedenem psychischen Werthe, wie es die allgemeine Natur des Traumes mit sich bringt. Denn auch in der „Vorschau", wie in allem übrigen Traumwesen, kann ebenso gut das Geringfügigste, Bedeutungsloseste (wiewol das an sich Bedeutungslose doch für das träumende oder das ekstatische Individuum seine charakteristische Bedeutung behält), ja das Gemeinste, Widrigste zum Ausbruch kommen, wie das Tiefste, dem gemeinen Bewusstsein völlig Entrückte sich offenbaren; denn die Möglichkeit zu beidem liegt in der Phantasie, welche nur die innerste, geheimste Geistesbeschaffenheit des Menschen zum unwillkürlichen Ausdruck bringt. Und so erklärt sich vollgültig die Erfahrung, dass die meisten ekstatischen Erscheinungen das Gepräge des Unfertigen, Sinnlosen, ja des Wüsten und Widrigen, des Täuschenden und Verfänglichen in uns zurücklassen. Es sind eben oft genug höchst ungereinigte, unfertige, mit sich zerfallene Menschen, die eine leidenschaftliche Gemüthsaufregung zu ekstatischen Visionen aufstachelt, denen sie ihre künftigen Schicksale ablauschen wollen. Darum ist durchaus keine Veranlassung, irgend einen bösen „dämonischen" Einfluss dahinter zu vermuthen: es ist der eigene

selbstsüchtige Lügengeist des Subjects, der ihm die visionäre Täuschung bereitet.

322. Ueberblicken wir indess die Masse der hier einschlagenden Erscheinungen prophetischer Vorschau gruppenweise, so lassen sich zunächst zwei Wirkungsarten derselben unterscheiden: die spontane und die künstlich hervorgerufene Prophetie. Jede von ihnen findet ihre reiche Vertretung in der Geschichte des Seherwesens.

1. Eine spontane, ja wider den Willen des Sehers eintretende Vorschau findet statt im „zweiten Gesicht", indem es als eine Art von epidemischer Krankheit an bestimmte Landstriche oder Localitäten geknüpft erscheint, oder indem es als erbliche Anlage in gewissen Familien auftritt. Darum wird es von den Sehern selbst mehr als ein Uebel, denn als eine Gabe oder ein Vorzug empfunden und sogar im Einzelnen sorgfältig verhehlt. Gerade aus diesem Grunde jedoch gewinnt diese Erscheinung eigenthümlichen Werth für die Beurtheilung der seherischen Zustände überhaupt, weil hier nichts Erkünsteltes, Beabsichtigtes, sondern eine rein psychische Naturwirkung hervortritt, und mit Recht hat man ihrer Erforschung in neuerer Zeit mit besonderer Aufmerksamkeit (in eigenen Sammelwerken) sich zugewendet.

Das „zweite Gesicht" folgt gänzlich den Gesetzen des Wachtraums, dessen Abstufungen und Modalitäten es vollständig in sich darstellt, noch mit der besondern Bestimmung, dass manchmal (wir können sogar behaupten in vielen Fällen) etwas in der Raumferne oder in der Zukunft wirklich Eintreffendes, entweder auf anschauliche oder auf symbolische Weise, in ihm vorgebildet wird, sodass es dadurch zugleich den Charakter eines „wahrsagenden" Wachtraums erhält. Aber der Seher weiss selbst nicht zu unterscheiden, welche seiner Visionen diese Bedeutung haben, welche nicht; kurz, sie sind ein völlig seiner Willkür und seiner bewussten Absicht entrücktes Naturwerk der Phantasiethätigkeit in ihm.

An sie reihen sich die Ahnungen, welche besonders gern in die Gestalt des Schlaftraums sich kleiden (die Ursache dafür mag in der allgemeinen psychischen Wirkung des Schlafes liegen; vgl. §. 247). Unter diesen scheinen uns die Todesahnungen besonders merkwürdig, und zwar nicht die bei Krankheiten oder welche einem natürlichen Tode vorangehen (hier könnten sie nach der Analogie der organischen „Heil-“ und „Warnträume“ erklärt werden aus dem tiefern Gefühl der Abnahme der Lebenskraft oder der nahenden tödtlichen Krise während des Schlafes), sondern bei Todesfällen von ganz zufälligem Charakter, durch ein unvorhergesehenes Unglück oder im Kriege. Und merkwürdig erscheinen sie uns aus dem doppelten Grunde, zuerst weil sie eben ein „Zufälliges“, Nichtvorherzusehendes verkünden, also den Charakter der eigentlichen „Ahnung“ vollständig an sich tragen; sodann weil der eintretende Erfolg, der Todesfall selbst, ein so eingreifender und durchschlagender ist, dass das Eintreffen der Ahnung auf unzweifelhafte Weise constatirt werden kann. Und wirklich werden bis auf die neuere Zeit hin hinreichend beglaubigte Fälle dieser Art berichtet (worüber Perty a. a. O., S. 593 fg. und die dort angeführten Werke zu vergleichen).

Auch diese Ahnungen und deren wahrsagende Traumgesichte geniessen des Vorzugs ungekünstelter Naturwüchsigkeit. Sie drängen sich auf, man kann sie nicht abwehren, und im Gemüthe schlichter, oft ungebildeter Menschen, denen nur eine gewisse Sinnigkeit und religiöse Stimmung eigen ist, erhalten sie sogar Bedeutung und eine Art von Wirksamkeit auf ihre Handlungen. Aber sie gelangen selten zur weitern Kunde, sondern höchstens werden sie als Geheimniss im Schose der Familien bewahrt. Dennoch wer sich nach solchen Familiengeheimnissen umthun will, wird erfahren, wie häufig Dergleichen sich ereignet und wie es gar nicht unwirksam ist auf das Leben und die Entschliessungen der Menschen.

323. Vieles Andere, von zweifelhafterm Charakter, aber von ebenso unwillkürlicher Wirkung, bis zu ganz unbestimmten Vorahnungen kommender, namentlich drohender Ereignisse herab, schliesst sich hier an und hilft die Annahme einer spontan in uns wirkenden Seherkraft bestätigen, deren Same daher, wie es scheint, in uns Allen liegt. Nur folgende Bemerkung sei uns darüber noch gestattet. Sie betrifft die äusserlich begünstigenden Bedingungen, unter denen jene Anlage sich entwickelt. Es ist keine freudige Aufregung, kein sinnlich hervorgebrachter Enthusiasmus, vielmehr umgekehrt das tiefe Gefühl der Verzweiflung am Irdischen, des Brechens aller äussern Stützen, welches machtvoll den Geist in sein eigenes Innere zurücktreibt. Wie berichtet wird, dass die vom höchsten Körperschmerze der Tortur Ergriffenen plötzlich empfindungslos wurden, um nun im aufgeschlossenen Innern eines seligen visionären Zustandes zu geniessen, auf ähnliche Weise geschieht es hier. Vor der unseligen Wirklichkeit flüchtet sich der Geist ins eigene Jenseits des Innern.

In Zeiten von Elend und von Bedrängniss aller Art, wenn die Gegenwart nichts als Schreckenvolles bietet, ist es natürlich, dass der geängstete Geist eine bessere Zukunft ersehnt, dass er sogar, wenn er es vermag, sie durch Vorschau sich zu sichern wünscht. So erklärt sich von selbst der Zug, welcher durch die ganze ältere und neuere Geschichte hindurchgeht, dass während grosser Calamitäten, verheerender Seuchen, langwieriger Kriege, Propheten und Seher aufstanden, die, indem sie einestheils zur Busse mahnten, andererseits Gesichte einer bessern Zukunft verkündeten. Dass diese Gesichte zu allermeist nichts eigentlich Wahrsagerisches hatten, dass sie unerfüllt blieben, ist insofern für die Sache gleichgültig, als sie deshalb doch um nichts weniger eine spontan wirkende Seherkraft beweisen, welche durch tiefe Gemüthsaufregung unwillkürlich geweckt wird. Nicht blos Einzelne trifft es, sondern eine ahnungsvolle

Stimmung durchbebt dann die ganze Zeit. Das visionäre Vermögen liegt in Allen nur noch wie unter einer leichten Decke und ist bereit, in allerlei Symptomen hervorzubrechen. Das Mittelalter ist voll von solchen Beispielen, wo besonders die schon erwähnte Phantasieübertragung („Ansteckung") eine grosse Rolle spielt. Wie ein Gefühl religiöser Zerknirschung sich plötzlich über die Menge verbreitet und sie zu gemeinsamen Bussübungen treibt (wir erinnern an die Flagellanten, die Bussprocessionen und vieles Aehnliche des Mittelalters), so findet eine analoge Wirkung durch gemeinsame Phantasieerregung statt.

Wie durch „Ansteckung" trägt die Vision des ersten Sehers sich über auf die Andern; sie werden an dem bestimmten Orte, in der gleichen Stimmung von derselben Erscheinung ergriffen und das „Wunder" ist fertig, wobei an Betrug oder an absichtlich hervorgerufene Gaukelei zu denken absurd wäre. Erst später, wenn die ersten Erregungen verschwunden sind, mag das Bedürfniss, die erlebte Wirkung festzuhalten, gleichsam zu rechtfertigen, auf künstliche Mittel sinnen lassen. Die Versuchung übrigens, von der Natur zur Kunst, vom Unwillkürlichen zum Beabsichtigten überzugehen, liegt hier so nahe, wie bei unsern gewöhnlichen Hellseherinnen. Sobald sie inne geworden sind, dass man ihren Zuständen besondern Werth und Weihe beilegt, ist die Unschuld ihrer Naturwüchsigkeit verloren, und reflectirte Absicht mischt sich ein.

Aber ein noch Bedeutenderes schliesst sich hier an, wenn wir gleichfalls den Zeugnissen der Geschichte folgen. In einzelnen Fällen — mögen sie auch Ausnahmen sein, so sind sie eben als Ausnahmen um so sorgfältiger zu verzeichnen und in ihrer Eigenthümlichkeit zu erwägen — kann das drängende Bedürfniss der Gemüther, die angstvolle Spannung der Lage die Seherkraft zu eigentlich wahrsagender Bedeutung, zu wirklichem „Hellsehen" steigern. Wir erinnern nur an zwei Beispiele dieser Art, weil sie den

Vortheil bieten, dass wir actenmässige Berichte und gesammelte Zeugenaussagen über sie besitzen: wir meinen die Geschichte der Johanna d'Arc und der Visionärs in den Cevennen. Zugleich sind die Träger dieser Erscheinungen nicht nervös-hysterische Weiber, vielleicht gespannt und gesteigert durch das Interesse der sie Beobachtenden, sondern ungebildete verachtete Landleute, welche die Angst vor ihren Verfolgern und Feinden zu Visionen trieb, wodurch sie den Gefahren wirklich entgingen, und ein schlichtes Landmädchen von gesunder Naturkraft (so ausdrücklich schildern sie die Zeitgenossen), das nur insoweit Prophetin wurde, als es sich auf ihre mit höchstem Enthusiasmus ergriffene (und darum in Form eines himmlischen Auftrags von ihr begriffene) Sendung bezog, das Vaterland von den verhassten Feinden zu befreien. Es liegt etwas tief Wahres, Ungekünsteltes, Reines in beiderlei Erscheinungen und wir dürfen sie wol zuversichtlich zu dem Schatze unverfänglicher psychischer Erfahrungen in diesem so schwierig zu beurtheilenden Gebiete rechnen.

324. 2. Zum grossen Theile anders verhält es sich mit der Seherkraft, welche absichtlich und durch künstliche Mittel hervorgerufen werden soll. In ihr schlummert an sich schon der Keim des Unwahren, künstlich Zurechtgelegten; und wenn vollends eine auf fremdartige Ziele gerichtete Absichtlichkeit sich ihrer bemächtigt, so ist der Geist der Lüge fertig. Dies ist es eigentlich, was den Glauben an die Wahrheit der ganzen Thatsache verdorben hat und das gewöhnliche Mistrauen rechtfertigt, welches man zu jenen Erscheinungen dazubringt. Dennoch haben wir erwiesen (§. 319), dass die Anlage eigentlicher Fernschau in uns Allen liege; und dass dabei auch eine Vorschau des Zukünftigen nicht ausgeschlossen sei, davon wird sich die Möglichkeit später (§. 325) ergeben.

Und so wird auch erklärlich, dass der Glaube, durch künstliche Mittel seherische Ekstasen hervorrufen zu

können, durch die ganze Menschheit verbreitet ist. Er hat von den Prophetenschulen der Juden und dem höchst ausgebildeten Orakelwesen der Alten an bis zu den Künsten der indischen Djogis (Erleuchteten) und zum Schamanenthum halbbarbarischer Völker herab seine reichen Wirkungen geübt, und im Volksglauben erhält er sich noch unzerstörbar.

Bemerkenswerth ist dabei vorzüglich dies, dass alle jene Mittel, wie verschieden auch gewählt und wie abweichend in ihrer nächsten Wirkung, dennoch wie instinctmässig auf das ganz Richtige abzielen: dass es möglich sei, durch Suspension des Sinnenbewusstseins, überhaupt durch Unterdrückung des Sinnenlebens das innere Schauen des Menschen aufzuschliessen. Ja, wir gehen hierbei noch weiter. Selbst die rohesten Berauschungs- und Betäubungsmittel, in denen der Sinnenmensch Vergessenheit seines unerträglichen Zustandes sucht, haben kein anderes Ziel. Auch hierbei rechnet der Mensch stillschweigend darauf, dass hinter der äussern Schale des Sinnenbewusstseins der Kern eines gesunden, seligern Lebens verborgen sei, dessen er in Abschüttelung des Sinnenjoches theilhaftig werde. Das höhere „Jenseits“ im eigenen Innern ist es, auf dessen Erreichung alle jene künstlichen Mittel sich richten; auf dessen Vorhandensein daher der Mensch in unwillkürlicher Zuversicht felsenfest baut. Und er täuscht sich nicht im Ziele, nur in dem Wege um dies Ziel zu erreichen.

Und aus demselben Grunde dürfen wir anerkennen, dass selbst in diese höchst zweifelhaften und trügerischen, weil künstlich erzeugten Gesichte ein Stral wahrer Seherkraft sich einsenken könne, eben darum, weil der Keim dazu, objectiv und subjectiv, in uns Allen liegt: — objectiv, in den bewusstlos bleibenden Rapporten, die unser Wesen umgeben, subjectiv, durch die gleichfalls in unserm

Wesen gegründete Möglichkeit, dass jenes Bewusstlose irgend einmal und in irgend einer (anschaulichen oder symbolischen) Gestalt ins Bewusstsein hindurchbreche. Es verhält sich mit der falschen oder mit der sich selbst betrügenden Sehergabe völlig so, wie mit der Entstehung des Irrthums im Theoretischen, oder selbst mit der Verwirklichung des Bösen in unserm Willen. Sie haben ihre gemeinsame Wurzel in der „Selbstsucht", in der Selbstbeliebigkeit des Strebens, dasjenige vorschnell und gewaltsam an sich zu reissen, was nur in gesunder Entwickelung, als ein Verliehenes in eigentlichem Sinne, uns zutheil werden kann, wenn es uns zum Segen gereichen soll!

325. 3. Und dies, dieser Begriff des „Verliehenwerdens", führt uns zur höchsten Gestalt der seherischen Zustände.

Wir haben im Bisherigen nur diejenigen Formen derselben berührt, bei welchen der Geist noch seiner eigenen Welt verbunden bleibt, wo seine Schauungen lediglich ein intensiveres Licht- oder Bewusstwerden des eigenen Innern sind und seiner für den gewöhnlichen Bewusstseinszustand verborgen bleibenden Beziehungen zu anderm Realen innerhalb dieser Region. In der „Anthropologie", wo wir die physiologischen Bedingungen dieser Zustände untersuchten, bezeichneten wir diese ganze Stufe als eigentlichen Seherzustand, aber als „Ekstase in erster Potenz". *)

Nun aber erwäge man wohl Folgendes, was durch die ganze Consequenz des Bisherigen hinreichend vorbereitet ist und welches uns verspricht, auf eine Gestalt des Seherwesens ein Licht zu werfen, die unbestreitbar zu den bedeutungsvollsten gehört: wir meinen die eigentlich prophetische Vorschau. Wir definiren sie als ein Gesicht, sei es in symbolisch bildlicher Weise oder in der bildlosen Form einer einfachen aber zuversichtlichen Ahnung, wo ein weit-

---

*) Anthropologie 1860, 2. Ausg., §. 184 fg.

abliegendes Zukünftiges von allgemeiner Bedeutung, welches daher den Bereich blos persönlicher Rapporte weit überschreitet, in das Bewusstsein des Sehers tritt. Wir haben es aus diesem Grunde in der „Anthropologie“ als „Ekstase in zweiter Potenz“ bezeichnet.

Wir gedenken uns durchaus in keinen Streit einzulassen, in welchem bestimmten Falle eine solche eigentliche Prophetie stattgefunden habe, in welchem Buche, in welchen Urkunden, ob echt oder unecht, sie niedergelegt sei. Wir haben hier blos die Möglichkeit der behaupteten Thatsache zu prüfen und zugleich (als Ergänzung des anthropologischen Theils der Untersuchung, welchen das frühere Werk enthielt) die psychischen Bedingungen aufzuweisen, aus denen eine solche höhere Vorschau überhaupt erklärbar sein würde.

Diese ergeben sich völlig ungesucht, wenn wir die Analogie des Bisherigen verfolgen. Ein Zwiefaches hat sich hier gefunden:

Die Phantasie zuvörderst ist bewusstseinerzeugendes Organ für alle diejenigen Zustände und Beziehungen des Geistes, welche hinter (über) das Niveau des gemeinen Sinnenbewusstseins hinausfallen.

Darin liegt zugleich aber die Möglichkeit einer directen Einwirkung von Geist zu Geist mittels dieses „Organs“, d. h. durch Phantasieübertragung wird der Inhalt (der Zustand, die Stimmung, die eigenthümliche Phantasieerregung u. dgl.) des einen Bewusstseins in das andere hineinversetzt: — „Eingebung“ im weitesten Sinne.

Auch diese, wie es scheint, gewagtere Behauptung glauben wir auf dem Wege empirischer Induction durch die ganze Stufenfolge des Thatsächlichen erhärtet zu haben. Wir halten sie daher für keine blos einstweilige, etwa zulässige „Hypothese“, sondern für den begriffsmässigen Ausdruck unzählbarer vereinzelter Thatsachen, die erst

hierin ihr gemeinsames Band und ihre begreifliche Deutung erhalten. Wir haben das Recht, hierauf weiter fortzubauen.

326. Einmal jedoch den Begriff einer „Eingebung“, einer Phantasieübertragung in jenem ganz allgemeinen Sinne zugegeben (§. 325), ist darin auch die weitere Möglichkeit mitumfasst, dass der Geist des Sehers dadurch eingerückt werde in eine höhere Bewusstseinsregion, welche nach umfassendern Zeitdimensionen schaut und misst, als das irdische Sinnenbewusstsein es vermag, für die eine ferne Zukunft schon Gegenwart ist, weil ihr der ganze Ablauf irdischer Zeiterscheinung nach dem ewigen Gesetze, nach dem göttlichen Weltplane, welcher alles zeitlich Ablaufende umfasst, ebenso hell aufgeschlossen daliegt, wie im räumlichen Universum das Gesetz der allgemeinen Gravitation, nach welchem die scheinbare Unordnung in der Bewegung der Himmelskörper innerhalb der gewaltigsten, für uns kaum zu erfassenden Zeitdimensionen dennoch gegenseitig sich ausgleicht. Und wie ein einziges harmonisirendes Gesetz alle diese Bewegungen des räumlichen Universums zügelt, eben also muss es sich auch im Universum der Geisterwelt verhalten.

Der Psychologie freilich kann es nicht obliegen, die Realität einer solchen ewigen Gedankenwelt zu erhärten, welche die eigentlichen Wesenheiten (Substanzen) der phänomenalen Dinge befasst, in welcher alles mit planvoller Einheit und ewiger Dauer umschlossen ist, was in seiner empirischen Erscheinung nur fragmentarisch und weit auseinandergeworfen sich darbietet. Dies wäre als eigentliche Aufgabe einer „Metaphysik“ zu bezeichnen. Doch darf die Psychologie an ihrem Theile als Beitrag zu diesem Beweise daran erinnern, was sie über die nur phänomenale Bedeutung des gesammten „Sinnenbewusstseins“ durchgreifend nachgewiesen hat, über den Unterschied der wahren Raum- und Zeitverhältnisse von den blos phänomenalen (lückenhaften) des empirischen Bewusstseins, über die absolute

Unmöglichkeit, die wahren Ursachen und Wirkungen auf blos sinnliche Weise zu erkennen.

Dies Alles sonach hier vorausgesetzt, ergibt sich mit streng logischer Consequenz, dass Wessen Geist auch nur ein Lichtblick getroffen hätte aus jener ewigen Wesens- und Weisheitsfülle, welche hinter unserer Sinnensphäre leuchtet und wirkt, nicht auf dem Wege mühsamen Forschens und Sinnens, sondern mit seherischer Zuversicht ihn ergreifend, dass bei einem Solchen von „Eingebung“ in besonderm Sinne, von „Offenbarung“ in eigentlicher Wortbedeutung die Rede sein könne; denn hier tritt in den Geist hinein, was der Voraussetzung nach die menschlich sinnliche Wissensstufe, den Horizont des Sinnenbewusstseins mit allem was ihm anhängt und was von ihm aus sich ergeben kann, schlechthin übersteigt. Es wäre die Seherkraft in zweiter (höherer) Potenz (§. 325), und ein Solcher wäre ein „Erleuchteter“ zu nennen, angeleuchtet von der „höhern“ Welt, die zugleich die einzig reale ist.

Historisch aber ergibt sich die psychologische Thatsache, dass überall in der Weltgeschichte, wo eine tiefere religiöse Einsicht zum Durchbruch kam, die ersten Träger derselben sich auf eine solche ihnen zu Theil gewordene innere Erleuchtung beriefen, welche die Quelle ihrer Lehre und zugleich die Quelle ihrer unerschütterlichen Zuversicht zu derselben war: — („Glaube“, bloses Fürwahrhalten ist ein viel zu schwacher Ausdruck dafür). Wir dürfen uns nur auf den Unterschied der „mythischen“ und der „Offenbarungsreligionen“ berufen, welcher im Vorigen erörtert wurde (§. 298 fg.). Und wenn dort (§. 300) noch die allgemeine Analogie vermisst wurde, nach welcher die Möglichkeit jener grossen weltgeschichtlichen Erscheinung stetig sich anschliesst an die psychischen Gesetze der gesammten menschlichen Bewusstseinsentwickelung: so scheint diese Analogie hier gefunden und somit der höchste abschliessende Punkt der Untersuchung erreicht.

327. Wir können hier abermals erinnern an das grosse Grundgesetz der Schöpfung, welches schon so manches Welträthsel uns entsiegelte, an die gnadenvolle Wirkung des „Besitzens“ und „Besessenwerdens“, wonach das Höhere und Mächtigere dem Niedern sich einsenkt und es dadurch zu seinem Darstellungsmittel erhebt, während zugleich das also Besessene über seine eigene Unmittelbarkeit hinausgerückt und des höhern Wesens mittheilhaftig wird, soweit es dies vermag. Dies sei, zeigten wir, der eigentliche Sinn der Stufenleiter unter den Weltwesen und ihres teleologischen Zusammenhangs.

Und so dürfen wir die Thatsache einer eigentlichen „Offenbarung“ (§. 326) in und durch den Menschengeist nur als die höchste Erfüllung und als den Gipfel aller jener Besitzergreifungen betrachten, welche auf der Stufenleiter der Dinge von dem untersten bis zum höchsten der sichtbaren Wesen, zum Menschen, uns begegnen. Gerade in ihm aber, im Menschengeiste, beginnt eine neue Reihe, deren Stätte das Bewusstsein ist.

Der Mensch ist nach untenhin das höchste Besitzergreifende unter den sichtbaren Wesen, von dem ersten unwillkürlichen Acte der Verleiblichung an durch den ganzen während des Sinnenlebens fortgesetzten Aneignungs- und Assimilationsprocess hindurch bis zu den freien Handlungen hinauf, durch welche er der Beschaffenheit der Naturgegenstände seine willkürlichen oder seine Culturzwecke aufdrückt, überhaupt sie zum Darstellungsmittel seines Willens macht. Ebenso müssen wir den ganzen menschlichen Erkenntnissprocess ein theoretisches Besitzergreifen, ein Innewerden des Wesens der Dinge nennen. *)

Hier nun, im Bewusstsein des Menschen eben, enthüllt sich eine neue Welt: das der phänomenalen Welt Jenseitige, das Ewige und Unwandelbare im Endlichen und

*) Anthropologie, 2. Aufl., §. 111.

Vergänglichen wird er gewahr. Und zwar nicht blos also, dass er auf dem Wege der Reflexion, des (speculativen) Denkens, vom Weltbegriffe aus die freie Ueberzeugung davon sich gewänne, die wie alles auf Abwägung von Gründen und Gegengründen Beruhende zwar fest und stichhaltig sein mag, nicht aber eindringend und überwältigend; — sondern auf ursprüngliche, d. h. erfahrungsmässige Art, durch unmittelbare Einschau in diese ewigen Verhältnisse. Dies Ursprüngliche, Unvermittelte wird zuerst der Träger, dann das Anregungsmittel für die reflectirende Erkenntniss, für die freie Wissenschaft; nicht umgekehrt.

Wie nämlich der bisherige Gang der psychologischen Untersuchung bereits lehrte und wie das folgende Buch „Die Lehre vom Denken" es uns bestätigen wird, ist überall die Erfahrung, das Thatsächliche zwar der (factische) Anfang, nicht aber der ursprüngliche Grund aller Wahrheit und Erkenntniss. Deshalb kann auch das Ursprüngliche schlechthin, der Ursprung alles Apriorischen in uns, das Göttliche und Ewige, zuerst nur auf erfahrungsmässige Weise dem Geiste sich darbieten, wenn es von diesem ergriffen und nach solchem festen Ergriffensein zum freien Besitze seiner Erkenntniss erhoben werden soll.

328. Aus diesem allgemein psychologischen Gesetze ergibt sich sodann die besondere Folgerung, deren durchgreifende Bedeutung für eine Philosophie der Geschichte und für die Lösung aller Fragen nach den Anfängen menschlicher Cultur wol unverkennbar ist:

Eine „Offenbarungsreligion" — was ihr besonderer Inhalt sein müsse, hat bereits oben (§. 298) eine vorläufige Erwägung ergeben — eine „Offenbarungsreligion" ist die erste Quelle und der eigentliche Ursprung, durch welchen die Idee von der Einheit Gottes und einer ewigen (geistigen) Welt überhaupt in das menschliche Bewusstsein gelangen konnte. Der Syllogismus eines von den

Folgen zu den Gründen, von der Welt zur Weltursache aufsteigenden Denkens würde diese entscheidende Einsicht, diese durchschlagende Ueberzeugung nicht, oder nur in höchst schwankenden Umrissen dem Menschen gewährt haben, wie gerade die Geschichte des sich selbst überlassenen menschlichen Meinungswesens über göttliche Dinge es zeigt.

Eine göttliche Offenbarungsthat war das Erste. Nur von da aus wurde es möglich, hier, wie in allen übrigen menschlichen Culturformen, das Ursprüngliche zum Vermittelten zu machen, jene Einsicht zum freien Eigenthume des Denkens, d. h. menschlicher Anerkenntniss, zu erheben.

Dies ist das erste Ergebniss des hier einschlagenden psychologischen Beweises. Aber ihm liegt noch eine zweite Aufgabe ob. Er hat auch das psychologische Gesetz, die allgemeine Bewusstseinsform aufzuzeigen, in welcher eine solche ausdrückliche und eigentliche „Offenbarung“ möglich wird.

Auch dafür hat sich uns die allgemeine Analogie, die durchgreifende Wirkungsweise ergeben. Sie vollzieht sich nach dem universalen Gesetze der Phantasieübertragung (§. 313 fg.), welches vielgestaltig wirksam bis in die niedersten und unscheinbarsten Vorgänge des Geistesverkehrs, hier nur in seiner höchsten Macht und Vollendung sich bewährt. Und so verräth sich von neuem daran ein charakteristischer Zug der göttlichen Weltökonomie. Gott wirkt sein Höchstes und Gewaltigstes nicht in „übernatürlicher“ Weise, sondern in einer stetigen Reihe mit den natürlichsten Erscheinungen, durch Steigerung der allgemeinen Weltordnung; und diese aufzusuchen, davon die Analogie zu entdecken, ist auch die wahrhafte Gotteserkenntniss, das wahrhaft demüthige Nachgehen der göttlichen Spur in den Welterscheinungen.

So liegt auch in jener höchsten oder innerlichsten

Thatsache, welche dem Menschen zutheil werden kann, nichts „Ausserordentliches“, kein „Wunder“ in der gemeinen Bedeutung dieses Worts. Sie schliesst stetig an die allgemeinsten psychischen Vorgänge sich an, wird aber dadurch gerade in ihrer Begreiflichkeit uns näher gerückt und inniger, menschlicher uns angeeignet. Denn fürwahr, nachdem sich ergeben hat, dass schon der Menschengeist hinter seinem Sinnenbewusstsein und seinem beabsichtigten Wirken mit unwillkürlichem Einflusse in den Andern sich versetzen, sein Eigenstes und Innerstes in ihn hineinscheinen zu lassen vermöge, und wenn wir bemerken, dass dies stündlich und unaufhörlich geschieht: so muss selbst nach den allgemeinsten Erwägungen nichts „natürlicher“, begreiflicher, ja nothwendiger erscheinen, als die Annahme, dass jene Einwirkung weit eher und weit mächtiger möglich sei bei einem Geiste von unendlich höherer Macht und gewaltigerer Bewusstseinsfülle. Und wenn wir solchergestalt anerkennen müssten, dass Gott in menschlicher Weise, nach menschlichem Geistesgesetz mit uns verkehren will, „wer kann“ — um an ein altes Wort Schelling's zu erinnern — „wer kann Etwas dagegen einwenden?“ Muss uns dies nicht vielmehr als das Consequenteste, Begreiflichste, Gotteswürdigste erscheinen?

329. Denn um hier das entscheidende Wort zu sagen: — Gleichwie die sogenannten „Naturgesetze“ nichts für sich Bestehendes, keine fertige „Einrichtung“ sind, welche Gottes Wesen und Wirken äusserlich wäre, jenseits deren er sich noch ein besonderes Wirken auf die Natur vorbehalten hätte (dies sind die „Wunder“ der gewöhnlichen theologischen Dogmatik); wie vielmehr in ihnen nichts Anderes erscheint, als die feste, consequente Form eines göttlichen Willens und Wirkens im Reiche des Bewusstlosen — eines göttlichen „Willens“, sagen wir ausdrücklich, weil der Inhalt dieser Gesetze nicht das Gepräge der blinden verstandlosen Nothwendigkeit, sondern der

tiefsten Weisheit und Wahlentscheidung an sich trägt —: ganz ebenso und in jeder Rücksicht auf gleiche Weise verhält es sich mit dem, was die Psychologie Gesetze des Geistes und der Bewusstseinsentwickelung nennt. Auch sie haben keine blos menschliche, gleichsam zufällige Bedeutung. Sie tragen, um es mit einem populären Worte zu bezeichnen, durchaus einen providentiellen Charakter, wie eben die Psychologie erschöpfend zu zeigen hätte, und da wir dieselbe in ihrer Vollständigkeit hier noch nicht zu bieten vermögen, wie unsere „Ethik" an den „Gesetzen" des menschlichen Willens und seiner immanenten Entwickelung nachzuweisen versucht hat. Durch deren unmerkliche Wirkung, d. h. noch eigentlicher: durch den ursprünglich uns eingepflanzten Willen des Guten gelangt der Menschengeist durch alle Irrnisse und Selbsttäuschungen hindurch allmählich (in diesem Leben oder in jenem) objectiv zur Vollkommenheit, subjectiv zum Gefühle derselben, zur Glückseligkeit.

So ist in diesem „Gesetze" der Menschenentwickelung ganz ebenso wie in dem, was man „Naturgesetz" nennt, der göttliche Wille gegenwärtig und wirksam, aber nicht blos, wie in der Natur, der Wille der Weisheit, sondern zugleich der Wille göttlicher Gnade und Liebe. Wir erfahren durch die uns eingepflanzten Kräfte des Guten, durch ihren innern Lohn wie durch ihre bestrafenden Warnungen, unausgesetzt und aufs Eigentlichste göttliche Willenserweisungen, und der Segen eines solchen unmerklichen göttlichen Beistandes begleitet uns durch alle Tage unsers Lebens.

Aber zugleich schliesst sich an diese stete, allgegenwärtige Gnadenerweisung ihre höchste Bestätigung, die aber gleichfalls durch die ganze Natur unsers Geistes und seiner Entwickelung gefordert ist: der Erweis besonderer Erweckung und einer eigentlichen „Offenbarung" an Ein-

zelnen, welche dadurch für alle Uebrigen Vorbild und Träger des göttlichen Willens im Besondern werden.

Auch für die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses hat sich das allgemeine Gesetz und die durchgreifende Analogie ergeben.

330. So weit, was die Psychologie für Begründung dieser grossen Wahrheiten zu bieten hat. Mit dieser Aufweisung der allgemeinen Möglichkeit einer eigentlichen „Offenbarung", beziehungsweise der nothwendigen Annahme einer solchen, um gewisse religiöse Thatsachen in der Menschheit zu erklären; — mit diesem doppelten Ergebniss scheint uns jedoch die Grenze erreicht, welche die psychologische Forschung nicht zu überschreiten hat. In welchem bestimmten Falle diese Möglichkeit sich verwirklicht habe, in welcher Form und Ausdehnung dies geschehen sei im Verlaufe der Weltgeschichte, darüber hat die allgemeine Theorie nicht mehr zu entscheiden.

Ueber diese Fragen sind wir vielmehr an die Erfahrung und hiermit an die historische Forschung und Kritik gewiesen, nicht aber an die Erfahrung einer einzelnen Bildungsepoche und an die von dortaus etwa abstrahirten Maximen derselben, sondern an die, welche der gesammte weltgeschichtliche Ablauf uns darbietet: ebenso wenig an die Kritik nach den Prämissen einer bornirt skeptischen, in ungekehrtem Sinne abergläubigen Psychologie, sondern einer solchen, welche den ganzen Menschen zu deuten sich getraut, den Menschen, wie er in seiner gesammten weltgeschichtlichen Erscheinung sich uns darstellt. Denn kaum wird die hartnäckigste psychologische Skepsis zu behaupten sich getrauen, dass sie selber allbereits die letzten endgültigen Principien über jene grossen Fragen festgestellt, dass die Acten darüber durch sie längst geschlossen seien, um den Begriff eigentlicher Offenbarung seiner gänzlichen Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit zu überführen.

Wir an unserm Orte meinen vielmehr — und die bisherigen Nachweisungen geben uns ein Recht zu dieser Meinung —, dass das Protokoll darüber auf die rechte Weise noch gar nicht eröffnet sei. Diese rechte Weise jedoch anzubahnen, damit den Grund zu legen zur Umbildung der Religionswissenschaft auf psychologischer Grundlage, aber nach den weitesten Gesichtspunkten und mit der unbefangensten Forschung über das Factische, haben wir für eine der Hauptaufgaben des gegenwärtigen Werkes gehalten.

Möchte es uns gelingen, nach zwei entgegengesetzten Seiten hin diesen Erwägungen Eingang zu verschaffen; — einestheils bei der jetzt wieder herrschenden theologischen Richtung, welche um des allerdings ihr zuständigen und mit Recht von ihr festgehaltenen Begriffs einer „Offenbarung" nicht verlustig zu gehen, noch immer es nöthig findet, bei der starren, unvermittelten Vorstellung einer „Uebernatürlichkeit" derselben zu verharren; — andererseits bei der weltlichen Wissenschaft und Psychologie, welche in der weit überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter auch jetzt noch der festen Ueberzeugung lebt, den menschlichen Geist und den Inhalt seines Bewusstseins echt sensualistisch lediglich aus ihm selbst und seinem Verkehr mit der Sinnenwelt ableiten zu können. Sogar durch die grosse That Kant's ist der Sensualismus, wenigstens als Tendenz, nicht gründlich getilgt worden, und auch in dieser Beziehung müssen wir die bisherige Psychologie einer Vernachlässigung des von Kant überkommenen grossen Erbtheils anklagen, dessen Lehre von der Apriorität der „Vernunft" jenem Wahne einer sich selbst überlassenen, gottentfremdeten Verschlossenheit des menschlichen Geistes nach Oben für immer ein Ende machen musste.

Wenn man nun demunerachtet Sätze des Inhalts behaupten hört: die Vernunft sei das „Göttliche" im Menschen, das Gewissen „die Stimme Gottes" in unserm Gemüthe, das Gute könne nur vollbracht werden „durch eine höhere

Kraft“ in uns: so hätte man sich doch einen Augenblick zu besinnen, dass, um sie wahr zu machen und eigentlich verständlich, unfehlbar ein reales, lebendiges Verhältniss des göttlichen Geistes zum menschlichen, ein Einwirken des erstern in den letztern, kurz „Eingebung“ in weitestem Sinne dabei vorausgesetzt werden müsse, wenn solche Wahrheiten nicht zur bedeutungslosen Phrase, zur Gedankenlosigkeit herabsinken sollen.

Die gewaltige, wahrhaft weltgeschichtliche Leistung Kant's ist es nun eben, jenem Begriffe des Ueberempirischen (mehr als Menschlichen) im Menschengeiste strenge Begründung gegeben zu haben, und J. G. Fichte hat Kant's Gedankengang fortsetzend für diese allerentscheidendste Wahrheit gewiss den treffendsten Ausdruck gefunden, wenn er sagt: dass, wer nach Gott forsche und seines Daseins gewiss werden wolle, ihn nicht hinter den Sternen zu suchen habe, dass er Seine Gegenwart und Sein Wirken weit unmittelbarer schauen könne im Wesen und Wirken einer von Ihm begeisterten Seele. Da sei er, da stelle er in factisch überzeugender Weise sich dar.

Hat somit Kant auf breitester und zugleich sicherster Basis den Grund gelegt zu jener Einsicht, deren jeder gottbegeisterte Mensch längst innigst gewiss war, in deren allgemein theoretischer Behauptung aber bisher nur die Theosophie und die Mystik ihre eigenthümliche Bedeutung fanden: so war doch ein weiter Weg noch bis dahin, von diesem grossen Ergebniss aus die gesammte Philosophie, vor Allem die Metaphysik, Seelenlehre und Ethik umzubilden. Wie unmittelbar nach Kant und aus seinen Anregungen die Speculation sich fortgestaltet, in wie entgegengesetzte Bestrebungen sie sich zertheilt hat, ist bekannt genug. Diesen tiefsten Kern und innersten Mittelpunkt Kantischer Forschung hat man dagegen unausgebildet gelassen; dies grosse Princip war es, was wir als „ethischen Theismus“ den herrschenden Bestrebungen eines naturalistischen Pantheismus

und den dürftigen Begriffen rationalistischer Denkweise entgegensetzten.

331. Das Princip eines ethischen Theismus, sagen wir: zufolge des Kanon, dass die Idee Gottes nur von der höchsten Weltthatsache aus richtig und erschöpfend erkannt werden könne; diese höchste Thatsache sei aber eben die sittlich-religiöse Erweckung des Menschen und die Heiligung seines Willens dadurch. Nur aus diesem höchsten Gesichtspunkte könne man das Weltproblem betrachten; von da aus werde sein Räthsel aber wirklich gelöst.

Auch das gegenwärtige Werk ist dazu bestimmt, ein besonders entscheidender Beitrag zu werden zur Begründung dieses Theismus. Es findet seinen Ziel- und Mittelpunkt darin, das menschliche Wesen als ein jenseitiges nachzuweisen im Diesseits des Sinnenlebens; es ist, was wir „Genius" nannten. Ohne den steten befruchtenden Anhauch aus der ewigen Welt der Ideen, ohne Eingebung von Innen her wäre der menschliche Geist im blosen Sinnenleben erstorben, jeder Perfectibilität bar, dem werthlosen Kreislaufe der Natur verfallen, das unseligste, widerspruchvollste, wie unfertigste unter allen Gebilden der Schöpfung; dies sei aber nur eine mangelhafte, aufs Eigentlichste an der Oberfläche bleibende Auffassung desselben. Er erweise sich vielmehr als dazu bestimmt, ja um eines bezeichnenden Ausdruckes von Kant uns zu bedienen, nach der ganzen Beschaffenheit seiner Bewusstseinsentwickelung sei er darauf „eingerichtet", unablässiges Offenbarungsorgan einer jenseitigen Welt ins Diesseits zu werden und daran zugleich das eigene Bewusstsein zu entsinnlichen. „Eingebung" ist ein universeller Begriff; aber wir werden damit über den Geist des Menschen hinaus auf den ewigen Geist verwiesen, dessen Organ zu werden, immer tiefer und inniger Eingebungen von dorther zu empfangen, eben die höchste Vollendung wie die eigenthümliche Würde des menschlichen Geistes ist.

Denn wir haben daran zu erinnern, dass jener Begriff eigentlich so zu nennender religiöser Offenbarung im Vorhergehenden (§. 326) nicht unvorbereitet und ohne Zusammenhang mit unsern allgemeinen psychologischen Principien eingeführt worden ist. Er erweist sich vielmehr als der hellste Lichtpunkt und die entscheidendste Bewährung der grossen Wahrheit, welche schon am Schlusse der allgemeinen Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung des menschlichen Bewusstseins unabweislich sich aufdrängte (§. 100, 101): dass unser Geist nicht lediglich seinen Inhalt aus der Sinnenwelt empfange, deren Inhalt er in sinnlich-reflectirendem Denken sich verarbeitet, sondern dass weit tiefer und eigentlicher er befruchtet werde durch geistige Einwirkungen unsinnlicher Art, zu denen ihm der Zugang geöffnet sei im vorbewussten Mittelpunkte seines Wesens.

Die höchste, die religiöse Offenbarung mit der Umschaffung und Heiligung unsers Willens, welche von ihr ausgeht (vgl. was in §. 100 vom Ursprunge der „Begeisterung" gesagt worden ist) — diese eben weist uns zurück auf den wahren Ursprung und die heilige Quelle, der auch unsere andern Eingebungen entstammen; denn sie selbst ist nur der Gipfel derselben, die innigste Aufschliessung des göttlichen Geistes in den menschlichen. Wir bedürfen nicht eines andern „Beweises für das Dasein Gottes" als eines persönlichen und eines heiligen Wesens, wenn wir einsehen und wenn wir erleben, mit wie vielen Stimmen er im Innersten zu uns redet!

Dritte Unterabtheilung.

Die ästhetische (freibewusste) Phantasiethätigkeit.

---

332. Wir haben durch das Zunächstvorhergehende (§. 244—331) die Phantasie in ihrem unwillkürlichen Walten kennen gelernt, zugleich aber gefunden, wie sie dabei, in entgegengesetzter Richtung vom Sinnenbewusstsein stufenweise immer tiefer dringend, das Verborgenste, von der Sinnensphäre am weitesten Abliegende allmählich ins Bewusstsein erhebt, indem sie es entweder zu anschaulichen oder (zugleich) symbolischen Bildern ausgestaltet.

Das schlechthin Gemeinsame aller dieser Erscheinungen hat sich sodann darin ergeben, dass sie dem Geiste in durchaus unfreiwilliger Art zutheil werden. Er empfindet dergleichen als ein ohne sein Zuthun ihm Sichereignendes, seiner freien Absicht Entrücktes. Er kann solche Bilder weder willkürlich aus sich hervorrufen, „sich ausdenken", noch wenn sie seinem Bewusstsein sich wieder entzogen haben, mit gleicher Anschaulichkeit, wie vorher, sich vor Augen stellen. Wie sie plötzlich und unvermittelt ihm gekommen

sind, so entschwinden sie ihm plötzlich, „gleich einem Traume"; und er kann sie nur noch in verblasster Erinnerung bewahren gleich allem Uebrigen, was er erlebt und dem Bewusstsein angeeignet hat.

In diesem Sinne durften wir sagen (§. 292 fg.), dass „Eingebung" ein durchaus universaler Zustand sei; gleichwie auch der Inhalt der Eingebung sich vom allerverschiedensten Werthe gezeigt hat, von den untersten Regungen bestimmter Rapporte und Sympathien an, wie sie in „Ahnung", „Traum", „Vision" sich ausprägen, bis hinauf zu den tiefsinnigsten Offenbarungen des Göttlichen und Heiligen, von denen sich ebenso zeigte, dass wenn sie nicht blos von der bildlosen Reinheit des Gefühles (Gemüths) erfasst werden, oder weiterhin von der ebenso unbildlichen Klarheit des Denkens, sie ihren unmittelbaren Ausdruck gleichfalls nur in einem Phantasiebilde erhalten können.

Das neue Gebiet der ästhetischen Phantasie, welches wir nunmehr betreten, schliesst der vorigen Sphäre stetig sich an, und hier von neuem ist zu behaupten, wie bei allen frühern psychologischen Uebergängen, dass kein Absprung und keine Lücke sich finde zwischen jener und dieser Phantasiethätigkeit, sondern nur eine innere Steigerung und weitere Ausbildung desjenigen allgemeinen Vermögens, welches wir schon auf den vorigen Stufen als in unbewusster Kunstthätigkeit begriffen anzusprechen hatten.

333. Es ist von der grössten Bedeutung, dies Verhältniss des unwillkürlich Künstlerischen in jenen uns schon bekannten Phantasiegebilden zur eigentlichen, bewussten Kunst gehörig zu beachten, d. h. die allgemeine, rein menschliche Grundlage und Quelle aller Kunst und alles ästhetischen Gefallens nicht zu übersehen. Nur aus diesem innern, niemals gelösten Zusammenhange zwischen beiden Sphären wird begreiflich der menschheitliche Charakter

auch der eigentlichen Kunst und jeder (wahren) Kunstleistung. Ebenso lässt sich nur daraus die Möglichkeit einer universalen Wirkung der Kunst erklären, wenn das ästhetische Kunstvermögen wie das ästhetische Gefühl nicht mehr als etwas Ausnehmendes, nur gewissen bevorrechteten Naturen, „vornehmen Geistern" Vorbehaltenes betrachtet werden darf, sondern als allgemein menschliche Gabe, welche in den einzelnen Individuen nur nach ihrer verschiedenen Stärke und nach der verschiedenen Kunstrichtung mannichfach sich abstuft.

Und so verhält es sich in der That. Die Phantasie ist die Eine, universale in uns Allen (§. 220); es gibt keine blose Einzelphantasie (als individuelle Gabe des Künstlers), sowenig als ein Einzeldenken (des Forschers). Wäre nicht diese schlechthin gemeinsame Phantasie in uns mächtig mit ihren festen Grundtypen und ursprünglichen Gestaltungsformen, deren reinsten Ausdruck und vollkommenste Wirkung freilich erst die eigentliche Kunst in ihren verschiedenen Gebieten hervorzubringen vermag — (und dies Allgemeinmenschliche zu leisten ist eben ihre höchste Bestimmung, wie sich ergeben wird) —: so wäre weder zu erklären, wie es irgendwo zu einer Gemeinsamkeit ästhetischen „Wohlgefallens" kommen könne, noch wie man überhaupt ebenso sicher auf eine bestimmte Kunstwirkung zu rechnen vermöge, wie im Theoretischen auf „Ueberzeugung", im Gefühlsleben auf „Mitgefühl".

Dies nun ist es, was eine Psychologie als wissenschaftliche Grundlage oder Vorbedingung der Aesthetik entgegenzubringen hat, damit diese selbständig, aber wohlgesichert von da aus sich von ihr ablöse; was aber, wenigstens in allgemein wissenschaftlichem Zusammenhange, von jener bisher noch nicht geleistet zu sein scheint. Die Psychologie hat zu zeigen, wie im bewusstlos unwillkürlichen (vorästhetischen) Wirken der Phantasie schon alle Keime und Grundformen eigentlicher

Kunst und eigentlich ästhetischen Schaffens niedergelegt sind, sodass dieselbe nur jene ursprünglichen Grundanlagen zu entwickeln hat, um den ganzen Reichthum einer gegliederten Kunstwelt aus ihnen zu entfalten.

(Dass das völlig Analoge auch vom Willen gelte und vom Verhältniss des [bewusst] Sittlichen zum instinctiv wirkenden [„natürlichen“] Ethos, hat des Verfassers „Ethik“ zu zeigen gesucht, und diese Parallele kann zugleich als Erläuterung und als Beleg für die obige Auffassung dienen.)

334. Wir werden daher wohlthun, jenes Gemeinsame des Phantasielebens, in welchem das unwillkürlich Künstlerische und die eigentliche Kunst sich berühren (§. 333), noch genauer ins Auge zu fassen.

Schon im Vorhergehenden (§. 224) ergab sich uns ein dreifaches Bezeichnungssystem für die Phantasie: zuerst in der Leibgeberde und in Tonbildern; sodann in der Symbolik des Traumes (letzteres Wort in weitester Bedeutung gefasst); endlich in der eigentlichen (ästhetischen) Kunstproduction; und schon da wurde die Stetigkeit in der Entwickelung eines und desselben Bildvermögens, der objectiven (anschauenden) und der symbolisirenden Phantasie, nachgewiesen. Es zeigte sich, dass die Phantasie weder das objectivirende Bildvermögen, noch die symbolisirende Kraft erst im ästhetischen Schaffen gewinne, sondern dass sie in allen ihren bewussten Kunstproductionen nichts anderes sei, als nur dieselbe, zum Bewusstsein erhobene, zugleich aber mit Idealgehalt geschwängerte Phantasiethätigkeit, welche auf den vorigen Stufen schon in Leibgeberde und in Tonbildung, wie in den anschaulichen und symbolischen Bildern des Traumes sich unwillkürlich wirksam erwies (§. 224).

Hier nun ist der Ort, auf diese Verhältnisse im Einzelnen einzugehen. Es ist der Versuch, dem eigentlichen Kunstvermögen und den besondern Künsten eine Art von natürlicher Grundlage anzuweisen und sie eben damit

in ihrer innern Nothwendigkeit und Gemeingültigkeit darzuthun. Jede (eigentliche) Kunst trägt darum einen menschheitlichen Charakter; sie ist nicht willkürlich erfunden worden, sie wird nicht zufälliger oder luxurirender Weise geübt, sondern sie ist gefordert durch eine unaustilgbare Grundanlage unsers Wesens.

Jede Kunst besitzt darum auch factische Universalität; sie hat sicherlich, wenn vielleicht auch nur in embryonenhafter oder in verkümmerter Gestalt, bei jedem Volke und in jeder Culturepoche irgend einen Ausdruck gewonnen. Jede Kunst hat daher ebenso sehr innere Unsterblichkeit und eine durch die ganze Menschheit sich hindurchziehende, „weltgeschichtliche" Entwickelung, als dies etwa von einem allgemeinen Rechtsinstitute oder einer sittlichen Lebensform (Eigenthum, Ehe, Familie, Erblichkeit u. dgl.) behauptet werden kann. Deshalb wird die Kunst und die ästhetische Production auch unmittelbar und unwillkürlich ein Gemeinschaftstiftendes unter den Menschen, weil sie aus einem ursprünglichen Einverständniss der Einzelphantasien hervorgeht, welche gerade um dieses Einverständnisses willen als Gesammtwirkungen der Einen Grundphantasie sich erweisen. *)

---

*) Diese Seite der Phantasie- und Kunstthätigkeit, das Gemeinschaft Stiftende derselben, hat unsere „Ethik" ausführlich darzustellen versucht (Bd. II, Abtheil. 2, Leipzig 1853: „Die Kunstgemeinschaft", §. 163—165, welcher Abschnitt über die Kunst und das Schöne überhaupt nach den Principien der gegenwärtigen Psychologie entworfen ist). Jene andere Seite, dass jede Kunst und Kunstrichtung etwas Ewiges und Unverwüstliches an sich trage, wonach sie auch dem Geiste jedes Volkes gemäss auf eigenthümliche Art in ihm sich darstellen müsse, und wie aus dem gleichen Grunde die Kunstentwickelung eines Volkes mit seiner religiösen und allgemeinen Culturentwickelung Hand in Hand gehe, hat M. Carriere zur Hauptaufgabe seiner umfassenden und erfolgreichen Forschungen im Gebiete der Aesthetik gemacht. Ausser seinen kleinern zerstreuten Abhandlungen gehören drei Werke hierher: „Das Wesen und die Formen der Poesie. Ein Beitrag zur Philosophie des Schönen und der Kunst" (Leipzig 1854); „Aesthetik, die Lehre des Schönen und ihre Verwirklichung durch Natur, Geist und Kunst" (2 Thle., Leipzig 1859); und sein jetzt begonnenes wichtiges Werk: „Die Kunst im Zu-

335. Aus dem Bisherigen ergeben sich aufs Einfachste die leitenden Gesichtspunkte für die folgende Untersuchung.

1. Zuerst werden wir jene „natürlichen Anfänge der Kunstproduction" noch genauer als bisher zu untersuchen haben, um in ihnen die Antriebe zu entdecken, aus denen die einzelnen Künste wie aus ewig fliessenden Quellen hervorgehen, sodass, wenn sie verloren gehen könnten oder vergessen wären, sie aus jener Grundlage sich wieder erneuern müssten.

2. Wir werden sodann uns fragen müssen: was nun dennoch die eigentlich künstlerische Phantasiethätigkeit specifisch abscheide von jenem unwillkürlichen Kunstgebahren, welches wir einerseits in Leibgestaltung und Mimik, andererseits in der Ton- und Sprachbildung, endlich in dem sinnreich symbolisirenden Spiele des Traumes und der Vision bereits wirksam fanden.

Wir werden nur antworten können: es sei dieser Unterschied von zwiefacher Natur, er bezeichne eine doppelte, eine qualitative und eine formelle Steigerung.

Das Unwillkürliche, Eingeberische, welches wir als den allgemeinen Charakter jeden Antriebes für die Phantasiethätigkeit bezeichnen mussten, bleibt auch auf dieser Stufe wirksam. Aber das Qualitative, der Inhalt, der „Eingebung" ist hier von höherer Bedeutung. Es drückt nicht mehr, wie dort, ein blos Empirisches, Zufälliges oder Individuelles aus, sondern es bezeichnet ein schlechthin Allgemeines, wie Gemeingültiges, an sich Normales oder Vollkommenes, darum auch das Individuum über die blos individuelle Schranke Erhebendes („Begeisterndes"). Es ist, was wir nur mit dem eigenthümlichen Ausdrucke der „Idee des Schönen" belegen können.

Aber ebenso specifisch ist die formelle Steigerung.

---

sammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit" (Bd. I, Leipzig 1863).

Jener Inhalt der Eingebung wird nunmehr Stoff der freibewussten Behandlung und Beherrschung durch das künstlerisch darstellende Vermögen; dies ist der zweite, wesentliche Unterschied, welcher die eigentlich künstlerische Phantasie von der unwillkürlich wirkenden noch deutlicher abscheidet, als es der qualitative Unterschied zu thun vermag.

Mit ihm ist die Phantasie, als allgemeines Vermögen betrachtet, von der Stufe des blosen (unmittelbaren) Bewusstseins in die des Selbstbewusstseins (§. 116), aus dem unwillkürlichen Wirken zum freikünstlerischen Schaffen erhoben worden.

Indem wir jenes unwillkürlich künstlerische Vermögen allerdings schon als neubildend, schöpferisch anerkennen müssen, sei es erlaubt, es als das poietische zu bezeichnen, während wir erst im freibewusst künstlerischen eine ästhetische Leistung erblicken. Und so möge durch diese beiden Worte der Unterschied auch für das Folgende bezeichnet sein.

Beides aber, das Poietische wie das Aesthetische, ist nicht durch einen scharf abgetrennten Gegensatz voneinander geschieden, sondern es sind fliessende, durch unbestimmbar viele Abstufungen ineinander übergehende Unterschiede der Phantasiebildung, welche wie alles Perfectible zwischen einem Mehr oder Minder sich auf und abbewegen, ohne jemals weder von der einen Seite bis zum Unbemerkbaren einzuschwinden, noch von der andern ein Allerhöchstes deutlich erreichen zu können. Immer unterscheidet sich nach ihnen das eigentliche Kunstwerk vom rohen Naturentwurfe, der wahre Künstler vom blosen Naturalisten, wenn auch die Grenze zwischen beiden eine unendlich verschiebbare ist.

3. Wir werden endlich aus jenen beiden Elementen (1. und 2.) das „System der Künste“ herzuleiten haben, welche, obwol nach Aussenhin geschieden und in unabhängige Kunstgebiete neben einander zerfallend, nach Innen dennoch System sind und eine geschlossene Einheit

bilden, weil sie psychologisch nachweisbar mit einander aus jenem innersten Naturgrunde der Phantasie hervorbrechen und weil jede durch das in ihr dargebotene Bezeichnungssystem oder Darstellungsmittel den Stoff bietet, um die Idee des Schönen auf eigenthümliche Weise darzustellen.

Hiermit ist aber die Grenze des von der Psychologie zu Leistenden erreicht. Die Durchführung in das Besondere hat sie der „Aesthetik“ zu überlassen.

I. Die natürlichen Anfänge ästhetischer Kunstthätigkeit.

336. Die beiden grossen Bezeichnungssysteme für die gesammte Phantasiethätigkeit haben wir längst kennen gelernt. Sie sind einerseits in der Anschauungsform des Raumes das Gebiet der Leibgestaltung und der Mimik, andern theils in der Anschauungsform der Zeit die Sphäre der Ton- und Sprachbildung (§. 224, 334). Beide erwiesen sich uns als die ursprüngliche, unwillkürliche und stets wirksame Zeichensprache der Seele und des Geistes*), zugleich Anschaulichkeit und symbolische Bezeichnung miteinander verbindend.

So im Bisherigen. Hier haben wir sie noch in der Hinsicht zu betrachten, wie sie ästhetische Bedeutung erhalten, d. h. wie sie Darstellungsmittel der „Idee des Schönen“ werden können (§. 335, 2.).

Dabei ist noch ein doppelter Gesichtspunkt zu unterscheiden, welcher auf einen Parallelismus zwischen jenen beiden Darstellungsgebieten hindeutet.

In der Leibesgestalt zeigte sich der feste, unwandelbare Typus der Seeleneigenthümlichkeit ausgedrückt, während dagegen durch Geberde und Mimik die wech-

---

*) Auch der „Seele“, insofern schon in den (höhern) Thieren sich die ersten Spuren dieser doppelten Zeichensprache (durch Mimik und Ton) entdecken lassen.

selnden Stimmungen, die augenblicklichen Affecte ihren ebenso treffenden Ausdruck und ihr charakteristisches Darstellungsmittel erhalten.

Etwas Analoges lässt sich im Gebiete der Sprach- und der Tonbildung unterscheiden. In den Sprachzeichen, den Worten und dem ganzen grammatischen Sprachbau werden feste, unwandelbare Begriffstypen und Begriffsverhältnisse ausgedrückt, kurz das Bleibende der Bewusstseins- und Vorstellungsthätigkeit in ebenso bleibenden Lautzeichen niedergelegt. Das Unbestimmte, Flüchtige der Gemüthsstimmungen entzieht sich dagegen jeder scharf abgegrenzten Bezeichnung; es lässt sich in keinen bestimmten Wortausdruck fassen. Dies „Unsagbare" der Gefühle und Stimmungen nun findet seinen ebenso charakteristischen Ausdruck in der unartikulirten, wortlosen Tonbildung, von dem jauchzenden oder schmerzgepressten Einzelausruf an bis zum unwillkürlich sich bildenden Naturgesange, beides die treffende und zugleich verständliche Bezeichnung für Freude oder Schmerz, für Wehmuth oder für Entzücken nach ihren mannichfachen Abstufungen, unmittelbarer und sicherer zugleich die verwandte Stimmung im Gemüthe des andern erregend, als es das „blose Wort" vermöchte, wiewol dies Wort in seinem scharf begrenzten Sinne doch in anderer Beziehung weit hinausreicht über jene unbestimmten Gefühlsinterjectionen!

Gewiss ist es keine spielende Analogie; vielmehr kann es zu fruchtbaren Vergleichungen Anregung geben, wenn wir jenen allgemeinen Parallelismus und diese besondern Unterschiede bis in das Gebiet der entsprechenden Künste zu verfolgen suchen und darin die ergänzende Bedeutung sowol, wie die charakteristische Wirkung von Architektur, Sculptur und Malerei, von Poesie und Musik vorangedeutet finden. Wenn Architektur und Sculptur wol unbestritten darin vorzüglich ihre Aufgabe finden, in der festen, ruhenden Raumgestalt eine allgemeine Stim-

mung oder den bleibenden Charakter des Darzustellenden auf monumentale Weise zum Ausdruck zu bringen, so darf die Malerei, die freilich alles Sichtbare darzustellen vermag, über diese Grenze hinausgehen, um auch das Flüchtigste und Individuellste in Geberde und Situation nachzubilden.

Noch entschiedener treten Musik und Poesie, als kunstgemäss gesteigerte Ton- und Wortbildung, ergänzend einander gegenüber. Die Musik erhält ihre charakteristische Bedeutung gerade darin, Gemüthsstimmungen auszudrücken, die um ihrer verschwimmenden Unbestimmtheit willen jedem darstellenden Worte sich entziehen. Sie bezeichnet das durch Worte Unbezeichenbare gerade als solches, während die Poesie alles umfasst, was überhaupt durch Gedanke und Bild in festen Umriss gebracht werden kann. Und so bilden beide in ihrer Vereinigung das Höchste ihrer gemeinsamen Kunstrichtung: entweder eine durch musikalischen Ausdruck gesteigerte, unserm Gefühlsleben dadurch noch inniger angeeignete Wortdichtung, oder eine musikalische Gefühlsschilderung, welche durch das untergelegte poetische Wort aus ihrer unbestimmten Vieldeutigkeit herausgezogen, gleichsam fixirt wird und so zu gesteigertem Genusse einladet.

1. Die Leibgestaltung und die Mimik.

337. Bereits die „Anthropologie" stellte den allgemeinen Satz fest: dass die eigenthümliche Leibesform jedes organischen Wesens (des Menschen wie der gesammten Thierwelt) durchgreifend seiner Seelen-Eigenthümlichkeit entspreche, welche im äussern Bau, in der Form und Anordnung der Glieder und Organe ihre bleibenden Triebe und Instincte, in der Beweglichkeit der letztern ihre wechselnden Stimmungen und Erregungen zum treffenden abbildlichen Ausdruck bringe. Die Leibgestalt ist

nichts für sich, sie bedeutet ein anderes, sie ist Symbol und zugleich anschauliches Symbol der Seele (§. 224).

Diese doppelte Function des anschaulichen und des symbolisirenden Bildens leitet mit Nothwendigkeit auf die Analogie einer hier wirksamen Phantasiethätigkeit zurück. Und so haben wir behauptet, dass bei der menschlichen Leibgestaltung (das Gleiche gilt natürlich auch vom Thierleibe, was uns hier nicht näher angeht) die objectiv (bewusstlos) wirkende Phantasie das Ordnende und Formgebende sei. Dies hat grossen Widerspruch gefunden und den Eindruck befremdendster Paradoxie hinterlassen.

Hier möge die Aesthetik, möge die Technik des bildenden Künstlers für unsere Behauptung Zeugniss geben, indem sie zeigen, dass die Aufgabe des letztern nur darin bestehe, dasjenige mit Bewusstsein zu thun, was von der „Natur“ schon bewusstloserweise geleistet ist; dass in beidem somit ein und dasselbe Princip, die nämliche Grundkraft wirksam sein müsse.

Die Aesthetik erweist noch insbesondere, dass die menschliche Leibesgestalt die vollendetste Naturerscheinung sei, indem an ihr das Gesetz der Symmetrie und der Proportionalität der Theile in der glücklichsten Verbindung von strenger Regelmässigkeit und beweglicher Freiheit zur Darstellung kommt. „Symmetrie“ und „Proportionalität“ sind aber durchaus nur ästhetische Begriffe; sie liegen lediglich der Phantasiethätigkeit zu Grunde, wie sie auch allein Verhältnisse hervorzurufen vermögen, welche „gefallen“, d. h. welche die reproducirende Phantasie befriedigen.

Somit liegt in der Erscheinung menschlicher Körpergestalt ein unbewusst ästhetisches Phantasieproduct vor uns. Und der bildende Künstler, wenn er den menschlichen Leib darstellen will, erkennt es hiernach mit Recht als seine erste Aufgabe, in jenes bewusstlos wirkende Ge-

staltungsgesetz, in die Formel und Grundzahl menschlicher Proportion einzudringen und streng nach ihm zu verfahren, wenn er in diesem Gebiete das „Reinschöne“ hervorbringen will. Ebenso hat die Aesthetik bis zum gegenwärtigen Augenblick sich bemüht, theoretisch jenes Gesetz zu ergründen und in einer allgemeinen Formel es auszusprechen. *)

Beides bedeutet jedoch nichts anderes, als mit künstlerischer oder mit theoretischer Einsicht dasjenige zum Bewusstsein zu erheben, was mit bewusstloser Sicherheit und Vollkommenheit am menschlichen Leibe, wie bei allen Organismen nach ihrer Art, die „Natur“ (wie man sagt) schon vollbracht hat.

Wer aber ist eigentlich diese „Natur“. Will man mit dem Worte nicht nur überhaupt die Grenze bezeichnen, wo das Nichtwissen, die Ungewissheit beginnt, will man vielmehr, wie man muss, auch in dieser Region noch dem allgemeinen Gesetz begreiflicher Analogie folgen, so können wir nach diesem Gesetze eben nur auf dasselbe Vermögen und auf die gleiche Thätigkeit zurückschliessen, welche wir im Künstler mit bewusster Absicht walten sehen, — die Phantasie.

Die universale, im Menschenwesen wirksame Phantasie (§. 333) arbeitet bei seiner Leibgestaltung unabsichtlich künstlerisch, aber nach demselben ästhetischen Gesetze, wie der Künstler mit freiem Bewusstsein und besonnener Beherrschung jener als Kunstmittel ihm gewährten Bedingungen. In beiden ist nur das Eine Phantasievermögen auf den verschiedenen Stufen der Unbewusstheit und der Bewusstheit, aber gleichmässig künstlerisch, thätig, und dies ästhetische Gesetz der Leibgestaltung ist der Naturgrund aller bildenden Kunst, namentlich der Plastik (vgl. §. 336).

---

*) A. Zeising, „Aesthetische Forschungen“ (Frankfurt 1855), S. 195 fg.

338. Völlig das Gleiche gilt, nur in eingeschränkterm Masse, von der Mimik und der Leibgeberde.

Das Wechselnde der Stimmungen und Affecte findet seinen ebenso unmittelbaren, als unwillkürlichen (nicht angelernten) Ausdruck in der veränderten Stellung oder in der Bewegung der Glieder des Leibes, namentlich des beweglichsten und ausdrucksvollsten, des Hauptes und Antlitzes. Dies alles nennen wir Mimik und Leibgeberde. Es ist die „Zeichensprache“ des Auges durch den Blick, des Angesichts durch die Miene, der beweglichen Glieder, besonders der Arme und der Hände, durch die Geberde, des ganzen Körpers in der durch alle seine Theile hindurch ergossenen gemeinsamen Haltung oder Stellung (vgl. §. 340).

Auch bei diesen Wirkungen des Geistes auf seinen Leib ist das unwillkürlich Künstlerische, die unbewusste Phantasiethätigkeit nicht zu verkennen; ja, sie tritt auch für die gewöhnliche Auffassung dieser Verhältnisse noch unableugbarer hervor, als in demjenigen, was wir von der Leibgestaltung behaupteten (§. 337). Denn hier räumt man unbedenklich ein, dass es nur der Geist sein könne, der jene mimischen Wirkungen ausübt, und diesem eine unwillkürliche Phantasiethätigkeit zuzutrauen, muss jedenfalls unbedenklicher erscheinen, als wenn dies schon bei der (vorbewussten) Leibgestaltung behauptet wird. Doch wird man sich vielleicht gewöhnen, wenn man auf die rechte Quelle der mimischen Körperveränderungen eingeht, auch noch einen Schritt weiter zurückzugreifen und die Stetigkeit analoger Wirkungen dabei anerkennend, auch in der ursprünglichen Leibgestaltung etwas mehr zu sehen als blos die mechanische Wirkung von „Naturgesetzen“, namentlich wenn man bedenkt, dass die Mimik die festen Grundformen der Leibgestalt eigentlich nur fortsetzt und in unmerklichen Uebergängen zur Freiheit und Beweglichkeit auflockert, dass beide mithin nur auf die gleiche Grundursache sich zurückführen lassen.

In der Mimik und Geberde kennzeichnet sich nun auf das Treffendste, was wir als den durchgreifenden Charakter aller Phantasiewirkung, auch der eigentlich künstlerischen und bewussten, bezeichnen mussten: das zugleich anschauliche und symbolische Bildentwerfen. Die mimischen Bewegungen und Geberden sind theils anschaulicher Art, sie machen sichtbar, was sonst verborgen bliebe, die Stimmung oder den Affect; theils sind sie symbolischer Natur, sie bezeichnen in treffender Weise ein anderes, was sonst unbezeichnet, unausdrückbar bliebe, die innere Seelenstimmung. So sind sie unwillkürliche, unbewusste Kunstproducte des Geistes.

339. Aber diese Zeichensprache unsers Geistes für seine wechselnden Stimmungen und Affecte ist keineswegs eine willkürliche oder individuelle. Sie äussert sich vielmehr übereinstimmend in uns Allen und ist daher auch allgemein verständlich für Alle. Nicht nur der Mensch versteht unmittelbar den Sinn und die Gefühlsbedeutung des mimischen Zeichens, welches Schmerz oder Freude, Widerwillen oder Zuneigung ausdrückt, sondern in gewissem Grade erstreckt sich dies Verständniss sogar bis auf die Thiere, sofern sie mit dem Menschen in bleibenden Verkehr treten.

Darum ist es nicht die Phantasie des Individuums, welche diese Zeichen hervorbringt, wiewol das Individuum seinem bestimmten Charakter gemäss durch sein Geberdenspiel sie mannichfach modificiren, steigern, so oder anders unter sich combiniren kann, sondern es ist die Eine, universale Phantasie in uns Allen, welche hier waltet (§. 220, 333).

Und aus dem gleichen Grunde ist die Zeichen- und Bildersprache durch mimische Geberde eine tiefnothwendige und gemeingültige, hervorgehend aus dem innersten Gestaltungstriebe der Phantasie und eigentlich nur als die Fortsetzung oder als die äusserste Zuspitzung der

allgemeinen Symbolik zu betrachten, durch die in der gesammten organischen Natur und am Höchsten in der Leibgestalt des Menschen ein unsichtbar Seelisches oder Geistiges sich versichtbart. Und deshalb dürfen wir mit noch tieferm Sinne wiederholen, was wir vorhin (§. 338) behaupteten: dass Mimik und Geberde nur die Fortsetzung und weitere Ausprägung jener leibgestaltenden Phantasiethätigkeit sei.

Die Zeichensprache, durch die sich bestimmte Gefühle in ebenso bestimmten und genau wiederkehrenden Leibesgeberden abdrücken, lässt sich eben damit auf gewisse Grundbilder und Hauptsymbole der Phantasie, auf wenige charakteristische Grundgeberden zurückführen, welche vollständig sich vergleichen lassen mit den Grundtypen der Tonsprache, wo ebenfalls in den einfachsten Lautzeichen gewisse gemeinschaftliche Vorstellungen und verwandte Begriffe symbolisirt werden.

Vielleicht liesse dieser allgemeine und unableugbare Parallelismus zwischen der Geberden- und der Tonsprache sich noch näher ins Einzelne verfolgen, wenn bereits die Gesetze der Geberdenbildung ebenso erforscht, die complicirtern Geberden auf gewisse einfache Grundgeberden ebenso zurückgeführt wären, wie dies die neuere vergleichende Sprachforschung gethan, indem sie die Grundbedeutung der einzelnen Laute erforscht hat. Dies bleibt daher der Zukunft überlassen.

340. Vollständig ausführbar dagegen ist die Nachweisung, wie die Geberdensprache sich aus gewissen einfachen, gemeingültigen Grundanfängen immer weiter complicirt und individualisirt hat, um dem gleichfalls complicirtern Leben der Gefühle und Affecte den parallelen Ausdruck geben zu können, bis die Bedeutung ihrer Zeichen ganz ins Conventionelle und Zufällige sich verliert. Versuchen wir einen Abriss dieser Stufenfolge.

Wir haben es gewagt, die feste Grundgestalt unsers

Leibes die „Vollgeberde" des Geistes zu nennen („Anthropolog. Ergebnisse", §. 72). Möge der gegenwärtige Zusammenhang die anstössig gewordene Bezeichnung von neuen Seiten rechtfertigen.

Sie wurde aus doppeltem Grunde gewählt: einestheils weil die Leibesgestalt erweislich das früheste, vollständigste und bezeichnendste symbolische Bild der Seeleneigenthümlichkeit, ihre Voll- oder Grundgeberde ist; anderntheils weil alle Veränderung in den beweglichen Theilen des Leibes zugleich den Charakter der „Geberde" an sich trägt. Auch die einfachsten Erscheinungen dieser Art: Gehen, Leibesstellung, Haltung des Hauptes und der Glieder, Handbewegung u. dgl. sind nicht blos Veränderungen in den beweglichen Theilen, sondern sie bezeichnen (symbolisiren) zugleich die Seeleneigenthümlichkeit, den bleibenden Charakter oder die besondere Stimmung des Individuums, sie sind zugleich Geberde, sodass aufs Bezeichnendste zu sagen wäre: unser Leib sei nicht nur ein System von Organen für den Geist, sondern ebendamit zugleich ein System von Symbolen oder Geberden für ihn, er sei dessen „Vollgeberde".

a. Der allgemeine Begriff der Geberde hebt an vom physiognomischen Ausdruck. Erst der Mensch als Geist, als wollender und in bewusster Eigenthümlichkeit wollender, kann den beweglichen und darum seinem Willen unterworfenen Theilen des Leibes, vor allen dem geistig beweglichsten, dem Antlitz, seinen Charakter aufdrücken und zugleich die verschiedene Stimmung darin abbilden. Je eigenthümlicher und entwickelter die Persönlichkeit, desto prägnanteren physiognomischen Ausdruck besitzt sie; nur der frei bewusste Mensch hat individuelle Physiognomie. Aber auch bleibende Beschäftigung, bestimmte Geistesrichtung, vorwaltende einzelne Affecte müssen zur physiognomischen Geberde sich ausprägen. Es gibt charakteristische Kaufmanns-, Seemanns-, Diebes-, auch Denker- und Dichter-

physiognomien; und auch die Laster argwöhnischen Geizes oder gierig spähender Sinnlichkeit prägen in deutlichen Zügen sich aus. Bei den wilden Völkern herrscht grosse Uebereinstimmung in den Physiognomien wegen schwacher individueller Ausbildung; bei den Kindern waltet noch ein gewisser weicher Gesammtausdruck, der jede schärfere Markirung ausschliesst. (Wegen alles Weiteren verweisen wir auf die trefflichen, von feinem Natur- und Kunstgefühl eingegebenen Ausführungen in C. G. Carus' „Symbolik der menschlichen Gestalt", 2. Auflage, Leipzig 1858.)

b. Der mimische Ausdruck tritt ergänzend dazu. Er ist die wechselnde Geberde, durch welche der Geist in den beweglichen Theilen des ganzen Körpers oder einzelner Glieder seine habituelle Stimmung oder seine vorübergehenden Gefühle und Affecte abbildet.

Zunächst ist es die Mimik, welche durch die Haltung des ganzen Körpers ausgesprochen wird: Stolz oder Demuth, kräftige Freude oder Niedergeschlagenheit, Entschlossenheit oder unentschiedenes Schwanken, ferner das Plumpe, Dreiste, Leichtsinnige, Bescheidene, Zuversichtliche, Energische, Gefasste, ruhig Gelassene, Schlaffe, krankhaft Ermattete spiegelt sich im ganzen Leibe und in allen seinen Bewegungen ab.

Die Mimik einzelner Theile schliesst sich hier an, namentlich die Bewegung des Hauptes, der Arme, vorzüglich der Hand. Dies geht schon in die eigentliche Zeichensprache für bestimmte Gefühle und Vorstellungen über. Man schüttelt den Kopf, um seine Abneigung auszudrücken; man schüttelt symbolisch dadurch die Vorstellung von sich ab. Man neigt das Haupt oder wirft es zurück, um, wie die Alt- und Neugriechen thun, Bejahung oder Verneinung auszudrücken: man nähert oder entfernt sich symbolisch vom Gegenstande. Die Arme strecken sich aus mit abgewendeten Handflächen, um abzuhalten, mit offen dargereichten, um zu empfangen oder willkommen zu

heissen; sie falten sich, um die gedrückte Stimmung eines sündigen Bewusstseins darzustellen, oder sie breiten sich erhoben gen Himmel, als unwillkürliches Zeichen frommer Zuversicht. Endlich die Hand: als Faust, wird sie Waffe, ausgestreckt ist sie Gruss, um den erwünschten Gegenstand symbolisch an sich zu ziehen. Aufgehoben wird sie Merkzeichen nachdrücklicher Rede oder Betheuerung. Was die Fingersprache zu leisten vermag, ist bekannt.

c. Alles dies sind feste typische Zeichen, deren ausdrucksvolle Symbolik für sich selber spricht. Aber das mimische Zeichen kann auch etwas Conventionelles und damit Zufälliges ausdrücken; dann ist der ursprüngliche Sinn der symbolischen Form verloren gegangen; die Geberde wird nur noch äusserlich und bedeutungslos wiederholt. Das Productive der Phantasiethätigkeit und das Ausdrückliche der Geberde hat sich aus ihr verloren: sie ist als leeres mechanisches Gerüst übrig geblieben. So mit unsern meisten gesellschaftlichen Ceremonien und Höflichkeitszeichen, die bei ihrer ursprünglichen Entstehung einen symbolischen Sinn hatten, an den jetzt niemand mehr denkt. Der Europäer entblösst das Haupt zum Grusse; der ursprüngliche Sinn dieser Symbolik wäre schwer noch aufzufinden. Der Chinese und Japanese entblösst dagegen die Füsse, zum Zeichen der bereiten Dienstbarkeit. Der Otaheiter berührt zum Grusse sich nähernd die Nase des Andern; manche wilde Stämme Nordamerikas reiben sich das Gesicht zum Zeichen des Vergnügens, — alles sinnvoller und verständlicher als unsere Hauptentblössung. *)

341. Das ganze Gebiet des mimischen Ausdrucks und der Geberde (§. 338—340) scheint nun vorzugsweise

---

*) Das Vorhergehende (b—c) unter Benutzung der geist- und geschmackvollen Ausführung von Rosenkranz: „Psychologie", 2. Ausgabe, S. 169, welche weitere Belege enthält.

der Naturgrund und die Quelle desjenigen zu sein, was wir dem „Reinschönen" gegenüber (§. 337), das „Charakteristische" in der bildenden Kunst nennen wollen.

Wenn das Reinschöne der bildenden Kunst auf gelungener Darstellung der Normalgestalt eines Wesens, vor Allem der menschlichen, beruht, wenn es die eigenthümliche Vollkommenheit derselben zur sichtbaren Erscheinung bringt, wie sie in der allgemeinen (Ur-)Phantasie vorgebildet ist; und wenn eben darum das Schöne der Kunstgestalt „gefällt", weil es der ursprünglichen (ewigen) Phantasiegestalt des Wesens entspricht: so erhebt sich das „Charakteristische" dazu, die darzustellende Eigenthümlichkeit des Wesens in irgend einem bestimmten Affecte, in Bewegung gesetzt und zur Geberde gesteigert, aufzufassen und zur Erscheinung zu bringen.

1. Damit wird einestheils die strengbegrenzte Regelmässigkeit und die daraus hervorgehende Monotonie des Reinschönen überschritten und ein Höheres hervorgebracht. Wenn das Reinschöne der menschlichen Gestalt mit dem Gepräge eines bestimmten Affects ausgestattet wird, aber dergestalt, dass das Reinschöne in kaum getrübter Klarheit daran hindurchscheint, wie bei dem vatikanischen Apoll oder in der Gruppe der Niobiden, von denen man sagen kann, dass sie zu schön sind, um den vollen Ausdruck des Schmerzes zu gestatten: so entsteht, nach der Benennung Winkelmann's, jene starke, heroische Schönheit, welche er zugleich als den Gipfel des Schönen bezeichnet.

Ebenso werden wir die Darstellung des Charakteristischen, aber getragen von einer an sich harmonischen und vollkommenen Erscheinung, bei dem Vorschlagen des sich gleichbleibenden Ernstes, als den Ausdruck der Würde, bei dem Vorschlagen der Gemüthsbeweglichkeit nach irgend einer einzelnen Seite des Affects, als den Ausdruck der Anmuth, der heitern oder der rührenden, bezeichnen müssen.

2. Aber auch ausser seiner Verbindung mit dem Reinschönen kann das Charakteristische an sich selbst Gegenstand künstlerischer Darstellung werden und ästhetisches Wohlgefallen erregen, sofern darin die ursprüngliche Geberde eines Affects zu treffender künstlerischer Erscheinung gelangt. So erklärt es sich, wie auch das Disharmonische, Verzerrte, „Hässliche" ästhetisches Wohlgefallen eigenthümlicher Art erzeugen könne, zwar wesentlich verschieden, auch in seiner Wirkung auf das Gemüth, vom Wohlgefallen am Reinschönen, aber auf demselben allgemeinen Grunde beruhend, wie dieses, nämlich auf der Harmonie (dem Zusammentreffen) der Zeichensprache der künstlerischen Phantasie und des einzelnen Kunstwerks mit der Zeichensprache der ursprünglichen und allgemeinen Phantasie. Die ästhetische Freude am Charakteristischen, mit der eine eigenthümliche, an sich vielleicht widerwärtige Leidenschaft, ein „Hässliches", vom Maler oder mimischen Künstler dargestellt wird, ist das Wohlgefallen am Zutreffenden, womit das ursprüngliche symbolische Zeichen, die jener Leidenschaft anhaftende „Geberde", vom Künstler herausgefunden und zur Sichtbarkeit gebracht worden ist.

Aber auch hier, wie bei allen bisher betrachteten psychologischen Unterschieden, ist davor zu warnen, das Verhältniss des Reinschönen und des Charakteristischen zum starren Gegensatze zu befestigen: der Uebergang vom Einen zum Andern, oder besser, die Vereinigung beider erzeugt gerade die individuelle Vollkommenheit des Kunstwerks. In der Sphäre der bildenden Künste waltet die Malerei, der Tanz und die Pantomime vorzugsweise in diesem Doppelgebiete, das Charakteristische der Harmonie des Reinschönen möglichst anzunähern, oder umgekehrt das Reinschöne mit individueller Charakteristik auszustatten. So in der Porträtmalerei, während der Tanz auf dem Uebergange von der

kunstlosen Naturgeberde zur bewussten Ausbildung steht, wo dann die blose, an sich aber charakteristische Geberde zum harmonisch künstlerischen Ausdruck gelangt. Die künstlerische Vollendung desselben ist die Pantomime, wo eine bestimmte Reihenfolge von Gefühlen und Affecten in treffend bezeichnendem Geberdenspiele von einer an sich schönen Menschengestalt dargestellt wird.

2. Die Ton- und die Sprachbildung.

342. Schon im Vorhergehenden (§. 336) haben sich die Naturanfänge von Musik und Poesie ausreichend ergeben, und es hat dabei sich gezeigt, wie schon in diesen Anfängen ihr Unterschied begründet sei, welcher beide dazu treibt, in ihrer Vereinigung, im „Gesange", ein Höchstes der Kunstleistung zu erreichen.

A. Die Naturanfänge der Musik.

Im Tone, zunächst dem der menschlichen Stimme, ferner in einer gewissen Folge von in rascherm oder langsamerm Rhythmus wechselnden Tönen (wir erinnern nur an den verschiedenen Gefühlsausdruck von Dur und von Moll, sowie von anapästischem und trochäischem Rhythmus) symbolisiren sich gewisse Stimmungen, Gefühle, Affecte durch bezeichnende Tonbilder.

a. Zunächst ist zu erwägen, dass es vor Allem Gefühlszustände sind, welche in der Anschauungsform der Zeit und in der Welt des Tönens gerade ebenso nach Ausdruck ringen, wie in der Anschauungsform des Raumes und in Körpererscheinung und Körperbewegung dasselbe durch die „Geberde" geschah (§. 338 fg.). Wir werden daher, um den Parallelismus beider Darstellungsgebiete festzuhalten und zugleich das Unmittelbare und Unwillkürliche der ersten Bezeichnung, welches beiden Gebieten gemeinsam ist, hervortreten zu lassen, vielleicht nicht fehlgrei-

fen, wenn wir jenen Ausgangspunkt alles musikalischen Ausdrucks geradezu einfache „Tongeberde“ nennen.

b. Die Gefühlsbezeichnung im Tonbilde ist ferner eine ebenso unwillkürliche, ungesuchte und dennoch allgemeinverständliche, wie dies von der Leibgeberde bemerkt wurde. Die Analogie zwischen beiden Gebieten reicht daher noch weiter. Gleichwie die Abbildung innerer Zustände in einem bezeichnenden, allverständlichen Raumbilde (was wir „Geberde“ in weitestem Sinne nannten) auf einem Gestaltungsgesetz der allgemeinen Phantasie für die Raumanschauungen, auf einer Art ästhetischer Geometrie beruht: so muss das ganz Entsprechende auch für das Gebiet der Töne angenommen werden, ein ursprüngliches Gesetz der Gestaltung von „Tongeberden“ zum Ausdrucke bestimmter Gefühle. Sowol die Folge der Töne, als die Art ihrer Verbindung nach Dauer und nach Rhythmus stehen in einer durchgreifenden Beziehung zu unserer Stimmung und zu dem Wechsel unserer Gefühle: sie enthalten eine feste Zeichensprache für dieselben, die als verborgene Anlage allen Einzelphantasien innewohnt, welche Anlage zum Bewusstsein zu entwickeln Aufgabe der Musik wird. Der erfinderische Geist des Musikers weiss diese in uns schlummernde Zeichensprache zu erwecken und mittelbar dadurch die Gefühle zu erregen, welche an sie geknüpft sind; aus diesem Doppelten ergibt sich, was man Wirkung der Musik nennt.

Diese Doppelwirkung der Musik lässt sich gründlich nur erklären aus der schon angedeuteten zwiefachen Annahme: eines ursprünglichen Verknüpftseins gewisser Gefühle mit gewissen Tonbildern und Tonverhältnissen, mit einer musikalischen Zeichensprache unsers Innern; sodann einer Allverbreitung dieser Zeichensprache durch den ganzen Bereich der musikalisch Empfänglichen.

c. Beides aber führt uns auf jenen Grundbegriff einer universalen, all unser individuelles Phantasie- und Gefühls-

leben verknüpfenden Urphantasie zurück, deren Macht des Veranschaulichens, wie des Symbolisirens sich hier von einer neuen Seite kundgibt, welche gleichfalls den apriorischen Vorbedingungen des Menschengeistes zuzurechnen ist, die Thatsache einer ursprünglichen Zeichensprache für unsere Gefühle durch Tongeberde, aus deren Naturgrunde die Musik als Kunst sich erhebt.

343. d. Ebenso lässt sich aus diesem Begriffe allein vollständig erklären jene oft bewunderte energische Wirkung der Musik, die sie zur populärsten und allverbreitetsten unter den sämmtlichen Künsten macht; nicht minder ergibt sich erst daraus das Eigenthümliche des durch sie erregten ästhetischen Wohlgefallens, welches von jener blos unmittelbaren Wirkung noch zu unterscheiden ist.

Das Specifische der Musik besteht darin, direct und ohne Dazwischentreten eines sonstigen Phantasiebildes das Gemüth anzuregen mittels des Gehörs, welcher Sinn, gleichwie die aus dem Innern hervorbrechende Stimme aufs Einfachste die ganze Intensität eines Gefühls uns offenbart, in entsprechender Weise uns sogleich in die ganze Stimmung des Andern mittenhinein versetzt. Der Stummleidende oder der Stillgeniessende gibt uns durch seine Miene nur ein unvollständiges, kaltlassendes, lediglich die Oberfläche zeigendes Bild seines Zustandes, während der Schmerzensschrei oder ein entzücktes Aufjauchzen vollständig und energisch das Innere uns eröffnet und ebenso energisch durch das Ohr unser Mitgefühl ergreift.

Dies ist die Domäne der Musik: sie ist Stimmungserregerin; die unendliche, stets erregbare, allzeit wechselnde Welt der Gefühle ist ihr Gebiet, und eben dies gibt ihr jene Popularität und umfassende Wirkung, welche keine Kunst in dem Grade mit ihr theilt. Daher greift man in jeder hocherregten Stimmung zum Gesange, um die sonst verschlossene auszusprechen, damit aber auch, nach der psy-

chologischen Natur der Gefühle, sie ihrer Lösung und ihrem Uebergange in ein anderes Gefühl entgegenzuführen.

344. Dies allgemein Bekannte und Anerkannte ist hier nur insofern neu, als es der psychologische Schlüssel wird, um auf die tiefe Quelle zurückzudeuten, aus welcher die Musik und ihre Wirkungen entspringen: sie ist die Eine Urphantasie selbst, mit ihrer ursprünglichen, tief in unserm Gemüthe prädisponirten Tonsymbolik der Gefühle. Darin liegt aber zugleich die eigenthümliche Schranke und Einseitigkeit der (reinen) Musik, welche sie der Ergänzung durch das poetische Wort entgegentreibt.

e. Das eigentlich ästhetische Wohlgefallen an der Musik erhebt sich nun in fast unmerklichem Uebergange aus jenem Naturgrunde unwillkürlicher Gefühlserregung durch die Tongeberde zu bewusstem Genusse.

Es beruht auf doppeltem Grunde: die Stimmung, welche die Tonsymbolik erregen soll, ist vollständig in uns zum Durchbruch gekommen; wir fühlen musikalisch mit. Dies vermag indess der Naturmensch ebenso gut, wie der durch musikalische Reflexion Gebildete. Daher die Erfahrung, dass wahre, gesunde, in die Tiefe der musikalischen Zeichensprache zurückgreifende Musik ebenso dem Ungebildeten gefällt, wie dem Gebildeten, sodass es erlaubt und von glücklicher Wirkung ist, Volksmelodien, die eben jenem Naturgrunde entsprossen sind, in künstlerischem Zusammenhange zu benutzen und durch diese musikalische Staffage gleichsam in neuem Lichte zu zeigen.

Aber die volle ästhetische Wirkung tritt erst hervor, wenn wir mit Bewusstsein geniessen, d. h. wenn wir das Gefühl erkennen und unterscheiden, in welches wir versetzt sind, und wenn wir das musikalische Mittel, welches es hervorgerufen hat, als zutreffende Tonsymbolik damit vergleichen können. Dann erst ist die eigenthümliche Bedingung ästhetischen Wohlgefallens erreicht (§. 341): das

Bewusstsein der zutreffenden Uebereinstimmung der künstlerischen Zeichensprache mit der Zeichensprache der allgemeinen und ursprünglichen Phantasie.

f. Aus dem gleichen Grunde, eben weil die Musik zunächst Gefühlsdarstellerin ist, lässt sich in ihr das „Reinschöne" und das „Charakteristische" (§. 341) weit weniger sondern, als es in den bildenden Künsten möglich ist. Die Gefühle, welche sie auszudrücken hat, sind selbst nicht immer harmonische, ruhig verlaufende, sondern wildbewegte, in heftigstem Widerstreit begriffene, welche die Musik durch alle ihre Dissonanzen hindurchbegleiten muss.

345. Deshalb ist diese Stimmungs- und Gefühlscharakteristik ihr weitestes, vielseitigstes Gebiet. Darin kann sie Alles darstellen, was in solcher Intensität und mit so mannichfachem Ausdrucke zu leisten der Poesie versagt ist. Und durch dies „charakteristisch" Zutreffende des musikalischen Ausdrucks werden ihre Werke gerade „schön"; mittelbar aber läutern und reinigen sie dadurch, wie gezeigt wurde, den Sturm jener Affecte. Die Musik wird Beschwichtigerin derselben, indem sie ihnen mittels der Kunst den reinsten, allgemeinsten Ausdruck gibt, dadurch sie befreiend von ihrer individuellen Schärfe.

Wenn aber die Musik etwa ausserdem noch zum eigentlichen „Bezeichnen" gebraucht werden sollte, wenn sie namentlich sichtbare Natureindrücke oder Naturtöne zu „malen" versucht (den Anbruch des Lichtes, Sonnenauf- oder -untergang, Sturmgeheul, Regengeprassel, Wogengeräusch des Meeres, die Naturlaute der Thiere u. dgl., wie Haydn, Beethoven, Mendelssohn gethan): so kann sie dies, falls sie nicht zu bloser Nachbildung, z. B. der Vogelstimmen, herabsinken will (wodurch sich ihre Leistung nur wenig von den bekannten Signalen unterscheiden würde, mit denen die Jäger durch allerlei Tonwerkzeuge die Stimmen der jagdbaren Thiere nachahmen) — so kann sie dies nur dadurch erreichen, dass sie jene nachahmenden Töne als un-

selbständiges Element der musikalischen Schilderung einer Gesammtstimmung einverleibt, zu welcher jenes gehört. Wir wollen die Vogelstimme, das Meeresgeräusch nicht um ihrer selbst willen hören, sondern sie sollen dazu beitragen, die gesammte Naturstimmung in uns zu erwecken, deren einzelner Bestandtheil sie sind. Jene weise Grenze haben die angeführten Meister niemals überschritten, und Mendelssohn, der geschmackvollste und umsichtigste unter den neuern Tonmeistern, ist im musikalischen Stimmungsausdrucke seiner Meer- und Sturmsymphonien sogar sehr glücklich gewesen. Mancher neuern und neuesten Musik mit ihrer reflectirten Tonmalerei des Einzelnen ist dies weniger gelungen.

In Summa: Jedes eigentliche Bezeichnen liegt über die Musik hinaus, zerstört gerade den Werth ihrer eigenthümlichen Leistung und ist dem Worte, der Poesie zu überlassen. Dagegen vermag sie darzustellen, wohin die Poesie nur unvollkommen hingelangt, jenes durch Worte gerade Unbezeichenbare innigsten Gefühls, welches nach Worten ringt, ohne doch „ganz" darin sich aussprechen zu können. (Vgl. §. 336.)

Aber dem poetischen Worte beigesellt, steigert und beflügelt sie zugleich dessen Sinn, und so wird in der Vereinigung beider Künste, im Gesange, die höchste Leistung beider erreicht. Woraus zugleich hervorgeht, dass was wir im Vorhergehenden über die begrenzte Leistungsfähigkeit der Musik sagten, nur von der reinen (der sogenannten Instrumental-)Musik gelten sollte.

B. Die Naturanfänge der Poesie.

346. Wie im Vorhergehenden schon ausführlich gezeigt wurde (§. 224, 234, 236 fg.), ist die Sprache das erste und unmittelbarste, zugleich das erschöpfendste und vielseitigste Erzeugniss symbolisirender Phantasie, aber nicht, um wie in der Tongeberde und Musik unbestimmt

verschwimmende Stimmungen und Gefühle darzustellen, sondern um scharfbegrenzte, genau unterschiedene Vorstellungen und Begriffe auszuprägen.

a. Durch die Sprachbildung und Wortbezeichnung geschieht ein Doppeltes. Eine bestimmte Vorstellung wird übertragen in ein ebenso bestimmtes, zugleich treffendes Lautbild, welches ihre Eigenthümlichkeit in einem symbolischen Tonzeichen wiedergibt (§. 237. a). Zugleich aber werden, nach einem gleichfalls durchgreifenden Gesetze der Wortbildung, verwandte Vorstellungen (Begriffe) durch gleichfalls verwandte Laute ausgedrückt, und es bilden sich in beiderlei Beziehung doppelte analogische Reihen paralleler Begriffs- und Lautbezeichnung (§. 237. b). Auch diesen Act sinnreicher Combination konnten wir nur auf ursprünglich symbolisirende Phantasiethätigkeit zurückführen.

b. Sodann ist noch an das zu erinnern, was im Acte des „Anerkennens" im Benennen des Gegenstandes geschieht (§. 177). Durch das Benennen wird, erkenntnisstheoretisch oder logisch betrachtet, die Einzelanschauung zum Gemeinbild erhoben, das Vergängliche der erstern hinweggearbeitet und ihre Einzelheit an dem Bleibenden des Gemeinbildes befestigt, welches Letztere eben der Name bezeichnet. Aber das Lautbild, in welchem jener logische Act sich verkörpert, ist zugleich Werk symbolisirender Phantasie, ein sinnreiches Lautgleichniss für die bezeichnete Sache.

c. Dies Benennen symbolisirt ferner nicht blos Gegenstände, Dinge in ihrer ruhenden Vereinzelung, sondern ihre Wirkungen aufeinander, ihre Thätigkeitsweisen. Auch diese werden durch den symbolischen Ausdruck, den sie in der Sprache erhalten, erhöht und vergeistigt, mit menschlicher Thätigkeit analogisirt. Das Todte wird ins Lebendige gesteigert („die Strasse schwingt sich über den Berg". „Der Felsen widersteht dem Sturm"), das Lebendige

zum Geistigen, Freiwollenden erhoben („die Pflanze sucht das Licht". „Der Baum schützt durch seinen Schatten" u. dgl.). Je natürlicher, kunstloser die Sprache, z. B. die des Kindes, desto mehr bewegt sie sich in solchen Gleichnissen.

Schon die älteren vergleichenden Sprachforscher haben bemerkt, dass der Geist der verschiedenen Sprachen sich daran charakterisire, nach welchen Grundsymbolen das Todte und das Natürliche von ihnen ins Lebendige und Geistige übertragen werde; und für die neuere vergleichende Sprachforschung ist dies sogar ein Hauptgesichtspunkt geworden, um die verschiedenen Sprachfamilien aneinander abzugrenzen.

347. d. Endlich symbolisirt die Sprache noch in umgekehrter Weise, indem sie das Unsinnliche oder Abstracte, die unbildlichen Begriffe in einen sinnlichen Tropus hüllt. Oder vielmehr — denn nur so wird der innere Hergang zu deuten sein — unwillkürlich und durch den ursprünglich symbolisirenden Sprachgeist getrieben muss das bewusste, reflectirende Denken für seine unsinnlichen Begriffe in die symbolische Bilderwelt seiner Sprache zurückgreifen, und dort den passenden Träger suchen, um den an sich unbildlichen Gedanken daran zu versinnbilden. Was jedoch der reflectirende Denker, der Philosoph, wenn er seine neuentdeckten speculativen Ideen der Sprache einverleibt, den Sinn ihrer Sprachzeichen dadurch aufs Eigentlichste erweiternd und vertiefend, was er mit Bewusstsein thut: ebendasselbe hat schon ursprünglich die in der Sprachbildung wirksame Phantasie zu thun begonnen. Zum Bezeichnen alles Unsinnlichen, Unsichtbaren, im Innern unsers Bewusstseins Vorgehenden hat die Sprache ein sinnliches, der sichtbaren Welt entnommenes Sprachgleichniss ausgeprägt, dessen ursprüngliche, aber gleichnissweise Bedeutung durch den fortgesetzten Gebrauch dem Bewusstsein der Sprechenden nur sich verdunkelt hat.

Die Sprache daher ist zugleich Symbolik des Unsinnlichen in Sprachzeichen, welche ursprünglich ein Sinnliches bedeuten.

e. Darum ist es nur halbwahr und oberflächlich geredet, wenn gesagt wird, die Sprache sei dem Menschen „zum Zwecke der Mittheilung“ verliehen. Dies ist nur das Abgeleitete und sozusagen ihr unwillkürlicher Nebenerfolg; ganz ebenso wie wenn wir sagten, unsere Verleiblichung und das Vermögen der Geberde mittels derselben seien gleichfalls nur zum Zwecke wechselseitigen Verkehrs uns anerschaffen, obgleich nur durch sie ein solcher möglich wird.

Alles Beides, Sprache wie Leibgeberde, bricht vielmehr unwillkürlich wie unwiderstehlich aus dem gemeinsamen Naturgrunde unsers Wesens hervor, aus der Einen zugleich alle Individuen durchdringenden Phantasie. Der Geist spricht um sein selbst willen seinen Gedankeninhalt vor sich aus; denn nur so wird ihm der eigene Gedanke in fest ausgeprägten Unterschieden fasslich und begreiflich, und ohne Sprache kein Denken. Dass dies Gesprochene von Andern zugleich verstanden werde, rührt eben daher, indem das Individuum nicht aus sich selber spricht, sondern vom Sprachgeiste seines Volkes, seiner Umgebung ergriffen; es hat sprechen und dadurch zugleich denken erst gelernt. Dass aber ein Sprachgeist von zunächst nationalem Gepräge den Einzelnen aufnimmt und seinen Gedanken ein bezeichnendes und zugleich Andern verständliches Darstellungselement in der eigenen Sprache bietet, das beruht in letzter Instanz und alle sprechenden Geschlechter umfassend auf der universalen, in allen Individuen gemeinsam wirkenden Phantasie und ihrer ursprünglichen Lautsymbolik (§. 237, 346. b).

f. So wirkt die Sprache schöpferisch umbildend und fortbildend in dreifachem Sinne. Durch das Wort fixirt sie den sonst vergänglichen Wahrnehmungs- und Vorstel-

lungsinhalt in festen Tonbildern. Benennen ist schon ein unwillkürlicher Denkact.

Aber diese Tonbilder tragen zugleich ein symbolisches Gepräge. Sie versinnbilden ursprünglich (nach den einfachen Sprachwurzeln, auf welche sie zurückzuführen sind) die in ihnen dargestellten Vorstellungen, und so entstehen jene analogischen Reihen verwandter Vorstellungen und stammverwandter Worte, nach welchen der Geist der verschiedenen Sprachen sich unterscheidet. Benennen ist ebenso ein unwillkürlicher Phantasieact.

Und aus diesem gemeinsamen Grunde aller Sprachbildung erhebt sich endlich das Schöpferische und stets sich Fortbildende der besondern Sprachen, an welchem jedes gedankenerzeugende Individuum unwillkürlich theilnimmt, indem es die Sprache für sein Neuerzeugtes mit neuen Sprachbildern bereichern hilft. Es besteht im unablässigen Processe glücklicher und treffender Versinnbildlichung (unwillkürlicher Poesie, vgl. §. 348), mit welcher das Todte durch die Bezeichnung belebt, vergeistigt, das Geistige, Unsichtbare, rein Ideale umgekehrt in treffenden sinnfälligen Sprachgleichnissen dem Bewusstsein nahegerückt, das im Gedanken Weitentlegene, Vereinzelte aus Veranlassung seiner Sprachverwandtschaft in Beziehung gesetzt und dadurch dem eigentlichen Denken, dem Erkenntnissprocesse vorgearbeitet wird. Wie das Letztere zu verstehen sei, ist nicht zweifelhaft, wenn wir daran erinnern, wie die Phantasie, theils „sinnreich" combinirend, theils die abstracten, bildlosen Gedanken „versinnbildend" (§. 231, 232), das bewusste Denken, den eigentlichen Erkenntnissprocess erst möglich mache. Dies geschieht aber eben nur mittels der Sprache und durch die treffenden Combinationen der Sprachbezeichnung.

348. In diesem allen höchst Mannichfaltigen nun (§. 346, 347), welches man den „sinnreichen Witz" der Sprache nennen könnte, offenbart sich eine ursprüngliche poetische

Kraft, ein latentes dichtendes Vermögen, welches jene Sprachgleichnisse hervorgebracht. Denn es ist in seiner unbewussten Wirkung völlig von derselben Art, welche wir auch in der eigentlichen Kunstpoesie wirksam sehen. Beides, Sprachbezeichnen wie Dichten, leistet und bewirkt, nur dem Grade nach verschieden, dasselbige: es ist ein Versinnbildlichen des Gegenstandes, dessen Charakteristisches (Wesentliches, Unterscheidendes) dadurch treffend bezeichnet und eben damit in seiner Wirkung auf das Bewusstsein erhöht und gesteigert wird.

Die Sprache ist die früheste Naturdichtung des Menschengeistes durch bezeichnende und symbolisirende Phantasie in Lautgleichnissen. Die gesprochene Welt ist eine andere, als die Welt, welche in den Sinnen uns vorliegt und die durch diese nur in ihrer nackten Facticität und sinnlichen Vergänglichkeit uns zur Kunde kommt. Sie ist durch die Sprachsymbolik gesteigert, entsinnlicht und zur Dauer gebracht, eine festausgeprägte Bilderwelt.

Aber der ursprüngliche Sinn dieser Lautgleichnisse, ihre symbolisch poetische Bedeutung verdunkelt sich durch den langen Gebrauch für das Verständniss der Sprechenden und der Hörenden immer mehr, indem das bildlose Denken sich des Sprachzeichens bemächtigt und die Bedeutung des Begriffes an die Stelle des bezeichnenden Gleichnisses treten lässt. Wenn das deutsche menisco (Mensch), das indische manusha, von der gemeinsamen sanskritischen Wurzel man (denken, sinnen) „das sinnende, innerlich bewusster Processe fähige Wesen" bezeichnet, wenn *ἄνθρωπος* nach einer nicht unwahrscheinlichen etymologischen Deutung „der Aufwärtsblickende, Aufgerichtete" heisst, wenn homo (in seiner Nebenform hemo, stammverwandt mit femina von feo bilden, hervorbringen) den „Erzeuger" bedeutet: so sind dies Alles verschiedene Auffassungen und Gleichnisse für denselben Gegenstand, jede aber charakteristisch und bezeichnend in ihrer Art, aus latenter Poesie hervorgegangen. Der Unter-

schied ihres symbolischen Sinnes verliert sich jedoch allmählich; sie bezeichnen später nur noch den nämlichen empirischen Begriff: „Mensch“, ohne jene Nebenbedeutung. Dies ist der gegenwärtige Standpunkt der todten und der lebenden Sprachen; sie sind die Residuen längst erloschener poetischer Symbolik.

So hat die Phantasie immer mehr aus der Sprache sich zurückgezogen und diese ist zur Domäne des Denkens geworden, was allerdings als allgemeiner, in der gesammten Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins begründeter Fortschritt zu bezeichnen ist. (Vgl. §. 239 fg.) Die Sprache wird Trägerin allgemeiner Begriffe und ihrer durch Denken hervorgebrachten allgemeinen Beziehungen zueinander. Die gesprochene Welt ist abermals dem Geiste eine andere geworden, als vorher; sie ist ihm eine Gedankenwelt allgemeiner Gattungen und Arten, allgemeiner Gesetze und Verhältnisse.

349. Aber die Kraft, welche die Sprache ursprünglich schuf, ist in dieser Schöpfung noch nicht erloschen; sie treibt gerade durch den Sprachgeist hindurch eine neue und höhere Blüte: es ist die eigentliche, die Kunstpoesie. Diese ist, wie Humboldt einfach und zunächst genügend sagt, die Kunst durch Sprache; wir setzen erweiternd hinzu: die Kunst im Elemente der Sprachsymbolik. Denn nur weil in der Sprache von ihrem ursprünglichen Entstehungsgrunde an eine symbolisirende, sinnreich bezeichnende Gestaltungskraft liegt, weil sie schlummernde oder erloschene Poesie ist (§. 348), vermag sie in ihren Worten, die bildlich zugleich ein Unbildliches bezeichnen, Darstellungsmittel eigentlicher Poesie zu werden.

An die Stelle der untergegangenen oder zurückgedrängten Naturdichtung der Sprache ist nun die eigentliche Poesie nicht sowol zu treten bestimmt, als vielmehr sie erhebt sich von selbst daraus ohne jede beabsichtigte Veranstaltung. In unmerklichen und unwillkürlichen Ueber-

gängen erweitert sich die kunstlose Symbolik des Sprechens zu einem neuen, überraschend glücklichen Bildausdruck, zu einer höhern, gesteigerten Symbolik des Wirklichen; und der Anfang der Kunstpoesie ist gefunden, in ganz analoger Weise, wie die Musik aus dem einfachen Gefühlsausdruck der unmittelbaren Tongeberde entsteht, indem sie diese entwickelt und erweitert, zu neuen Combinationen verbindet (§. 343). Wo die Natur (das Unwillkürliche) dabei aufhöre und die Kunst (das bewusste Bilden) beginne, ist in jedem gegebenen Falle völlig incommensurabel; denn auch das sinnreichste Kunstgedicht behält, wie alle Kunst, einen Naturgrund unmittelbarer Eingebung; und auch das unwillkürlich gesprochene Wort, in dem wir den Keimpunkt eines wirklichen Gedichts erblicken könnten, bedurfte eines gewissen Grades der Kunstgestaltung, um sich zum glücklich geschlossenen Ausdruck abzurunden.

350. So ergibt sich schon hieraus die eigenthümliche Bedeutung der Poesie in ihrem Verhältniss zur Musik, weiter zu den übrigen Künsten. Wenn die Musik das an sich Unbezeichenbare, das Auf- und Abwogen der Stimmungen schildert und zugleich erweckt (§. 343), so ist die Poesie bezeichnende Kunst, eben weil sie schon im ursprünglichen Elemente der Sprache waltet und die scharf umschriebene Deutlichkeit ihrer Unterscheidungen auch in ihre erhöhtere Zeichensprache aufnehmrn muss.

Dies Bezeichnen durch Sprache kann aber einen doppelten Zweck und einen zwiefachen Erfolg haben. Entweder es ist darauf gerichtet, den Gegenstand an sich selbst in seiner begriffsmässigen Unterscheidung von andern, in seiner Beziehung zu andern kennen zu lehren; d. h. es ist auf Erkennen und Wissen gerichtet und sein Resultat ist die wissenschaftliche oder die verständig praktische Darstellung der Welt und des Zusammenhangs der Dinge, wo die Phantasie, als „facultas signatrix“ (§. 231, 232), zwar allen Denkoperationen belebend zur

Seite steht und auch das äussere Wort, die Darstellung künstlerisch durchhauchen darf, niemals aber die Initiative ergreifen, den darzustellenden Inhalt gerade erst erzeugen soll.

Oder der Gegenstand wird dargestellt und darstellend also bezeichnet, wie er das Gefühl unwillkürlich ergriffen (gesteigert, begeistert) hat und wie von daher ebenso unwillkürlich die Phantasie angeregt wird, ihn jener Gefühlsauffassung gemäss eigenthümlich zu gestalten. Die Steigerung des Gefühls ist das Erste, was jedem poetischen Erzeugniss, dem geringfügigsten wie dem gewaltigsten, zur Anregung dient.

Dazu tritt die Phantasiebezeichnung als solche, welche eben damit den Gegenstand nicht also darstellt, wie er (theoretisch) an sich ist, oder wie er (praktisch) sein soll, sondern wie er durch unser Gefühl hindurchgegangen uns erscheint. Die Phantasiegestalt ist daher einestheils ein symbolisches Bild, welches gerade die Seite am Gegenstande charakterisirt, durch welche er unser Gefühl angeregt hat, anderntheils stellt sie ihn in durchaus individueller, concret anschaulicher Weise dar, ins Leben gesetzt und wirksam gerade also, wie er vom Gefühle erfasst worden ist; und hiermit ist die allgemeinste Quelle der Poesie gefunden.

351. Dies kann uns schon die Wirkung eines jeden, treffend gewählten tropischen Ausdrucks lehren; er geht aus Gemüthserregung hervor und symbolisirt das Object eben von da aus. Wenn ich den Tod „Bruder des Schlafes“ nenne, so dränge ich in diesen Tropus alle die tröstenden Vorstellungen bildlich zusammen, von denen mein Gemüth erfüllt ist. Oder wenn ich scheinbar noch prosaischer statt Soldatenherrschaft und -übermuth „Säbelregiment“ sage: so ist dies ein zugleich anschauliches, beziehungsreiches und energisches Bild jenes Begriffes. Ich sehe die einhauende Waffe, alle Folgen, die daran sich knüpfen, und

ein Furchtbares ist mir bildlich unmittelbar nahe gerückt. Als Bonaparte vor der Schlacht an den Pyramiden seinen Kriegern zurief: „Bedenkt, dass in diesen Kolossen drei Jahrtausende auf euere Thaten herabschauen“: so liegen darin keimartig alle Elemente eines wahren Gedichts. Zuerst ist es aus eigener Gemüthserregung des Redenden hervorgegangen; ebenso belebt es bildlich den an sich todten Gegenstand, indem jenen uralten Bauwerken eine Erinnerung an alles seit Jahrtausenden Geschehene beigelegt und sie zugleich als theilnehmende Zeugen der Gegenwart dargestellt werden. Endlich drängt der kurze bildliche Ausdruck („sie schauen herab“) alle diese Gefühle und Bilder in die Intensität weniger Worte zusammen und begründet die ästhetische Wirkung, während eine trockene statistische Notiz vom hohen Alter der Pyramiden zwar allerdings das „Interesse“ der Reisenden, eine theoretische Gemüthsspannung, nicht aber den unwillkürlichen Antheil der Phantasie erregt hätte, der gerade in der bildlichen Prosopopöie liegt.

Deshalb vermögen wir auch den gemeinhin angenommenen „Gegensatz“ zwischen Prosa und Poesie durchaus nicht als einen specifischen anzuerkennen, sondern in unmerklicher Weise können beide ineinander übergehen. Sobald der Inhalt der prosaischen Darstellung das Gemüth begeisternd ergreift und ebendamit auch die Phantasie zum Bilden aufregt, da bricht mitten durch die Prosa das Poetische hindurch, wie nicht nur der begeisterte Redeschwung in Platon's Dialogen, oder Plotin's Sprache in einzelnen seiner gefeilteren Abhandlungen, oder Giordano Bruno, Campanella und viele Andere, oder vor allen die innige naive Poesie von Jakob Böhme uns lehren könnten, sondern selbst die nüchterne Darstellungsweise Kant's gibt Beispiele davon, wenn der besonnene Denker, von der Tiefe seiner Gedanken ergriffen, unwillkürlich zu feuriger Rede und poetischer Bildlichkeit sich erhebt, die um so ergreifender wirken, je un-

bewusster darin die Gemüthsinnigkeit sich verräth, aus welcher sie hervorgegangen.

352. So ist die echte, in die Tiefe führende Speculation am nächsten der Poesie verwandt; und sehr richtig sagt Lotze, dass die Wirklichkeit im Grossen überschaut selbst schon Poesie sei, Prosa nur die zufällige und beschränkte Ansicht der Dinge, in die ein niedriger und beschränkter Standpunkt uns hineinbannt. Und ebenso richtig setzt Carriere hinzu, dass man von einem Poesiewerden der Wissenschaft sprechen könne, wenn die überwältigende Grösse der gewonnenen Anschauung das Menschengemüth über die gemeinen Schranken der Betrachtung erhebt und es antreibt, sich in Dank- und Jubelhymnen auszuströmen.

Jede Begeisterung daher — ein psychologisches Gesetz, welches in der Folge uns wichtig zu werden verspricht — schliesst eine poetische Stimmung in sich, weil sie untheilbar unser Gesammtwesen ergreift, in dessen Tiefe und Mittelpunkt gerade die Phantasie, wie wir wissen, waltet. Deshalb ist auch die religiöse Stimmung die verwandteste der poetischen und erregt sie sicher; wie umgekehrt die höchste Poesie, die gleich der Speculation das Ewige, Unvergängliche, Zeit und Welt Umspannende in symbolischem Bilde uns vor Augen stellt, von unwillkürlicher religiöser Weihe begleitet ist.

353. Und so gibt es Nichts unter den Dingen, welche menschlicher Erkenntniss, menschlichem Gefühle zugänglich, für menschliche Sprache bezeichenbar sind, was die Poesie nicht darzustellen, mit ihrer höhern Sprachsymbolik nicht zu bezeichnen vermöchte. Nur Eines ist noch reicher als sie, weil es zugleich der begleitenden Gemüthsstimmung den vollen Ausdruck verleiht; es ist, wenn das poetische Wort, von musikalischen Tönen getragen, zum „Gesange“ sich erhebt. (Vgl. §. 346.) Die gelungene musikalische Begleitung „unterstützt“ nicht nur das poetische Wort, sondern durch die eigenthümlich ihr beiwohnende Kraft (§. 344) stei-

gert, verdoppelt sie gleichsam seine Gewalt, indem sie seiner bezeichnenden Bildlichkeit zugleich noch den vollen Stimmungsausdruck verleiht, dessen nur der Ton, die Melodie fähig ist. Erst in der gesungenen Poesie strömt das volle Gemüth des Dichters sich aus, kann es auch vollgültig das Gemüth des Hörenden entzünden; und so ist es an sich ein richtiger Gedanke, wenn neuerdings der Kanon aufgestellt worden ist: es solle der Dichter zugleich die begleitende Melodie erfinden (dass sich dies bei der einfachern musikalischen Begleitung der griechischen Lyrik wirklich so verhalten habe, dass Pindaros, Aeschylos, Sophokles ihre Hymnen und Chorgesänge zugleich „componirten", zu dieser Annahme ist hinreichender Grund vorhanden); oder umgekehrt, der Tonmeister solle zugleich der Dichter sein. Bei den viel complicirtern Leistungen jedoch, welche jetzt beide Kunstgebiete in Anspruch nehmen, wird eine Trennung derselben, eine „Theilung der Arbeit" die Regel bleiben; und seit J. J. Rousseau, der zu seinen einfachen Liedern zugleich höchst wirksame Melodien erfand, wüssten wir kaum ein Beispiel gelungener Vereinigung beider Künste in Einer Person, indem wir z. B. R. Wagner's grossartige musikalische Conceptionen von Seite des poetischen Ausdrucks dürftig und blos rhetorisch finden. Die glücklichste Vereinigung beider Künste besteht darin, wenn durch ungesuchte Wechselanziehung verwandte Genien sich zueinander finden, wie der strenge, musikalisch knapp umschriebene Gluck von der lakonischen Kürze Klopstock'scher Lyrik, der heroisch gewaltige Beethoven vom verwandten Genius Goethe's, die lyrische Zartheit Mendelssohn's von Geibel oder H. Heine, die vielseitigere musikalische Begabung Fr. Schubert's oder R. Schumann's von den verschiedensten Dichtern und Dichtgattungen angezogen worden sind.

II. Die Idee des Schönen und das Reich der Kunst.

354. Wir haben im Bisherigen (§. 336 fg.) den Naturgrund und die unwillkürlichen Anfänge erschöpfend kennen gelernt, aus denen die eigentliche Kunst, als Darstellung der „Idee des Schönen" sich erhebt. In der allgemeinen, der „Urphantasie", liegt der gemeinsame Grund von beidem, dort in den unwillkürlichen, vorbewussten Wirkungen derselben, hier in ihrer bewussten und eben darum allein erst künstlerischen Leistung.

Erst jetzt daher lässt die Frage sich beantworten, was das allen jenen natürlichen Kunstwirkungen gemeinsame „Schöne" psychologisch betrachtet sei, und was uns nöthige, ihm die eigenthümliche, im gegenwärtigen Zusammenhange zum ersten male auftretende Bezeichnung einer „Idee" beizulegen.

Seitdem die Wissenschaft der Aesthetik auf dem Grunde einer Ideenlehre aufgebaut worden ist — wovon der Anfang bekanntlich durch Kant gemacht worden, während der speculative Idealismus seiner grossen Nachfolger zugleich den entscheidenden Fortschritt gewann, die Ideen, auch die Idee des Schönen, in ihrer schlechthin objectiven Bedeutung aufzuweisen —, kann über die Sache selbst kaum ein Streit mehr sein. Vielmehr ist die rechte Einsicht über das Wesen des Schönen bereits zum Gemeingut aller Gebildeten geworden, was keineswegs ebenso von der Idee des Wahren und des Guten sich behaupten lässt. Der Grund davon liegt im Wesen des Schönen selbst. Es ist die fasslichste, gleichsam populärste Gestalt, in der das allgemeine Wesen der Idee sich uns darbietet, was eben in der eigenthümlichen Natur der Schönheit begründet ist, welche das schlechthin Uebersinnliche, Ewige und Vollkommene in anschaulichem Bilde und in der fasslichen Gegenwart einer begrenzten Sinnenerscheinung uns vor Augen stellt.

Was demgemäss hier zu leisten uns übrig bleibt, besteht mit nichten darin, die rechte Idee des Schönen erst zu finden, als ihren psychologischen Ursprung in der allgemeinen (urschöpferischen) Phantasie (§. 359) nachzuweisen und allgemeine Folgerungen daraus für das Wesen des Geistes zu ziehen.

355. Seit Kant und durch ihn (es ist eines der entscheidendsten Ergebnisse seiner Transscendentalphilosophie) ist man darüber im Einverständniss, als „Idee" und als „idealen Gehalt" im Geiste alles Dasjenige zu bezeichnen, was, über jeden blos empirischen, eben damit durchaus zufälligen und individuellen Inhalt des Bewusstseins hinaus, den Charakter des schlechthin Allgemeinen und Gemeingültigen, damit zugleich des in sich Vollkommenen, durchaus Unveränderlichen und Ewigen trägt, und ebendeshalb auch im Bewusstsein unauflöslich begleitet ist von einer eigenthümlichen Anerkennung dieser alles Individuelle übersteigenden Gemeingültigkeit.

Wir nennen diese Anerkennung im Gebiete des Theoretischen „Ueberzeugung", Gefühl der ein für allemal vollendeten Gewissheit; in der Sphäre der Kunst „ästhetisches Wohlgefallen", von dessen psychologischer Eigenthümlichkeit wir noch weiter zu reden haben: im Praktischen heisst sie „Gewissen", ursprüngliches, durchaus unentfliehbares Urtheil über das Vollkommene oder das Unvollkommene der allgemeinen Gesinnung und des einzelnen Handelns. Im innersten Selbstgefühle endlich ist sie „Andacht", ursprüngliches Anerkennen der eigenen Endlichkeit und zugleich unsers Befasstseins in dem Unendlichen; — von welcher letztern bedeutungsvollen Erscheinung, ihrem psychologischen Ursprunge und den Entwickelungsphasen, die sie durchläuft, wir gleichfalls noch zu handeln gedenken.

356. Alle diese eigenthümlichen Anerkennungsacte tragen den gemeinsamen Charakter, dass der Geist von

einem „Gesicht", einer Evidenz sich ergriffen weiss, die er durchaus nicht sich selber verdankt — wir haben ihr allgemeines Wesen daher als „Eingebung" bezeichnet (§. 100) —, und dass er zugleich damit eines nicht mehr Endlichen, nicht blos Individuellen und Zufälligen theilhaftig geworden zu sein sich deutlich und entschieden bewusst wird.

In allen diesen Zuständen ist daher „Begeisterung" (§. 101) — das unmittelbare Gefühl des Erfülltseins von einer mehr als menschlichen, die Einzelpersönlichkeit übersteigenden Macht — das gemeinsame charakteristische Kennzeichen.

Der Geist aber, indem er, durch Begeisterung über seine Endlichkeit und Individualität erhoben, diese verneint, thut es in den bezeichneten Anerkennungsacten (§. 355) auf sehr verschiedene Weise.

Im Zustande theoretischer Gewissheit so, dass er deutlich des Uebergangs bewusst wird vom vorigen Zustande des Zweifels und der Ungewissheit, in welchem immer, wenn auch in verschiedenem Grade, das Gefühl des Individuellen vorschlägt, in die Befriedigung einer abschliessenden, für alle Individuen gemeingültigen Einsicht.

Im Praktischen so, dass er der oftmals nicht kampf- und mühelosen Unterwerfung der individuellen Willkür unter den allgemeinen und gemeingültigen Willen (des Guten) inne wird.

Im Aesthetischen und im Religiösen endlich so, dass das Individuum sich unwillkürlich vergisst, um der hohen Befriedigung jener Gefühle widerstandslos sich hinzugeben und in ihnen aufs Eigentlichste auszuruhen.

Der Grund dieser wichtigen und charakteristischen Verschiedenheit — dort des erst allmählich aufgehobenen Dualismus, hier der mühelosen und wie unmerklichen Erhebung in ein vollgenügendes, die Schranken und Schmerzen der Endlichkeit ausheilendes Dasein — wird aufzusuchen sein,

und wir finden ihn vorläufig schon in dem verschiedenen Verhältniss, in welchem principiell Erkennen und Wollen als Thätigkeitsweisen des Geistes zum Fühlen als bloser Zuständlichkeit desselben sich befinden.

Jene Wirkungen insgesammt entspringen nun aus der uns wohlbekannten Region des Apriorischen, Vorbewussten im Geiste, welches in der Gestalt ursprünglicher Grundanlagen und Grundantriebe unserm sinnlichen Bewusstsein sich einsenkt und aufs Eigentlichste es formt und gestaltet. In dieser Region haben wir auch den Ursprung der „Idee des Schönen“ aufzusuchen.

357. Damit nehmen wir die Untersuchung an der Stelle wieder auf, wo wir im Vorigen (§. 335, 2) auf den Unterschied der unwillkürlich wirkenden Phantasiethätigkeit von der bewusst künstlerischen („selbstbewussten“) hinwiesen, jene als das poietische, erst dies als das ästhetische Vollbringen derselben bezeichnend.

Jede „ästhetische“ Phantasiethätigkeit, so zeigten wir dort (§. 335), stellt nicht ein Empirisches, Zufälliges oder Individuelles dar, sondern es bezeichnet ein schlechthin Allgemeines, an sich Vollkommenes auf sinnbildlich anschauliche Weise.

Was macht dies nun zum Schönen, sowol seinem Wesen als seiner Wirkung nach?

1. In den Dingen, welche wir mit dem Prädicate der Schönheit belegen, wird das Schöne nicht gebildet durch eine einzelne ihnen inhärirende Eigenschaft, durch eine besondere Inhaltsbestimmtheit derselben, welche neben ihre sonstigen Eigenschaften noch hinzutritt, um sie dadurch zu „schönen“ zu machen, wie wenn wir bei der Rose zu ihren übrigen Eigenschaften noch die des Duftes fügen müssten, um in dieser den alleinigen Grund ihrer Schönheit zu finden. Verhielte es sich also mit dem Grunde des Schönen, so könnte die Anerkenntniss des Schönen kein Gefühlsact sein, sondern er wäre ein theoretischer Act des Erkennens und

bestände in der kalten Notiznahme vom Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer bestimmten Eigenschaft.

Das Schöne bezeichnet vielmehr eine eigenthümliche Werthbestimmung, welche wir einem bestimmten Complexe von Eigenschaften an einem Gegenstande, oder einer gewissen Mannichfaltigkeit von Gegenständen (einer bestimmten Folge von Tönen, einem gewissen Verhältniss von Raumtheilen u. dgl.) beilegen, indem wir jene Mannichfaltigkeit zur Einheit (Ganzheit) zusammenfassen.

2. Alles Schöne beruht daher auf der innern Zusammenstimmung („Harmonie") einer Mannichfaltigkeit von Theilen, durch welche die Theile zu einem geschlossenen Ganzen werden, oder auf einer Einheit, die sich in ihren Theilen als vollkommenes, übereinstimmendes Ganze darstellt. Für die Raumverhältnisse nennen wir diese Einheit „Ebenmass", in der Architektur „Symmetrie", in der Sculptur und Malerei den sogenannten „Kanon", das Gesetz über das Normalverhältniss der Theile des menschlichen oder des thierischen Körpers. Für die Tonverhältnisse bezeichnen wir sie als „Rhythmus", „Melodie" und „musikalische Harmonie".

358. 3. Jene ästhetische Werthbestimmung (§. 357, 1) ist aber nicht aus Erfahrung, aus irgend einer künstlichen Unterweisung, Uebereinkunft, Angewöhnung geschöpft. Sie ergibt sich unmittelbar und durchaus unwillkürlich. Wir können nicht umhin das Schöne anzuerkennen, wo nur irgend und sobald nur es uns in der Erscheinung sich bietet. Wir nennen diesen unwillkürlichen Anerkennungsact eben „Wohlgefallen" am Schönen.

Und darin liegt das Entscheidende. Der ästhetische Anerkennungsact zeigt die offenbarste Analogie mit dem, was wir vom Acte theoretischen Anerkennens nachwiesen (§. 176 fg.). Auch hier, wie dort, ist es ein einzelnes Anschauungsbild, die einzelne „schöne Erscheinung" in der Natur oder in der Kunst, welche auf ein „Gemein-

bild", hier ein allgemein Schönes bezogen und, infolge innerer Uebereinstimmung beider, dieses Gemeinbild in jenem Anschauungsbilde wieder- oder „anerkannt" wird, was in dem hier gegebenen Falle darin besteht, das Anschauungsbild als „schönes" zu bezeichnen.

4. Dennoch ist zwischen dem theoretischen und dem ästhetischen Anerkennungsacte ein specifischer Unterschied, und eben diesen gilt es zu erkennen, um darin den Ursprung des Schönen zu finden.

Das Gemeinbild des theoretischen Anerkennungsactes ist von durchaus empirischem Charakter; es wird vom Bewusstsein aus vorhergehenden gleichartigen Einzelanschauungen allmählich gebildet, unter Einwirkung freilich der noch bewusstlos bleibenden Functionen des Denkens (§. 177); aber doch so, dass sein empirischer Inhalt sich zu völlig deutlichem Bewusstsein erheben lässt. Es wird im „Namen" bezeichnet; endlich ist der „logische Begriff" einer Sache, wie wir zeigten, nichts anderes als dieselbe, nur durch bewusste Reflexion verdeutlichte Allgemeinvorstellung, deren sich schon die ausgebildete Wahrnehmung im Anerkennungsacte bemächtigt hatte.

359. Völlig anders verhält es sich mit dem, was wir das ästhetische Gemeinbild nannten; und zwar in dreifacher Beziehung.

1. Es ist gar nicht empirischen Ursprungs; denn in keiner Art und in keinem Gebiete ästhetischen Schaffens oder Geniessens erfahren wir es erst von Aussen, noch bedürfen wir dazu einer fremden, künstlichen Unterweisung, um zu entscheiden, was uns „gefallen" soll. Was vielmehr dabei uns leitet, ist ein ursprünglich und unwillkürlich Wirkendes, ein apriorischer, aus der vorbewussten Region unsers Geistes stammender Antrieb und Massstab.

2. Es ist ferner dieser Antrieb oder Massstab seinem Inhalte nach kein blos individueller und nach den In-

dividuen verschiedener, wiewol seine Wirkung in den verschiedenen Individuen ihrer ästhetischen Eigenthümlichkeit gemäss in verschiedenem Grade und in abgestufter Regsamkeit hervortreten kann: — sondern der Massstab des Schönen und des ästhetischen Wohlgefallens ist ein „Gemeinbild", das Individuelle schlechthin vernichtend und über sich erhebend, indem es im ästhetischen Acte vergessen wird (§. 356).

3. Endlich aber indem es wirkt, geschieht es auf dunkle, bewusstlose Weise. Das ästhetische Gemeinbild, trotz seiner energischen und unwiderstehlichen Regsamkeit, lässt sich dennoch nicht ebenso zum deutlichen Bewusstsein erheben, wie das theoretische Gemeinbild, welches im „Namen", im logischen Begriffe einer Sache deutlich vor uns steht: d. h. wir werden uns der Gründe unsers Gefallens oder Misfallens unmittelbar nicht bewusst, und kaum gelingt es einer künstlichen, sehr vermittelten Reflexion sie uns zum Bewusstsein zu bringen.

4. In Summa: Jedes ästhetische Gemeinbild — wir nennen es im Besondern „künstlerisches Ideal", „Kanon" des Schönen, „ästhetisches Gesetz" — erweist sich als durchaus apriorischen Ursprungs, völlig und in allen Stücken vergleichbar dem, was man theoretischerseits eine „ewige Wahrheit" nennt. Es bezeichnet eines der unwandelbaren Gestaltungsgesetze oder Grundtypen aller Dinge, deren letzter Grund nur in jener längst uns bekannten urschöpferischen Phantasie gefunden werden kann, die ebenso in allen natürlichen Dingen formgebend und harmonisirend, kurz, objectiv künstlerisch wirkt, wie sie im menschlichen Geiste der letzte Grund seiner eigenen anschauenden und symbolisirenden Phantasiethätigkeit ist, was im Vorhergehenden nach seinen Besonderheiten hinreichend nachgewiesen worden ist.

5. Hier ergibt sie sich auch als der letzte vollgenügende Erklärungsgrund aller künstlerischen Thätigkeit und alles

ästhetischen Genusses. Nur durch „Eingebung" oder „Mittheilung" nach dem allgemeinen Gesetze der „Phantasieübertragung" (§. 313), kurz, durch Eingerücktwerden der Einzelphantasie des producirenden Künstlers oder des ästhetisch Geniessenden in jene ursprüngliche Phantasiewirkung kann ein ästhetisches Gemeinbild ins Bewusstsein treten, und es ist auch hier, wie in allen frühern Formen der Eingebung, ein stetes Hineinwirken des Ewigen ins Sinnliche. So ist es auf das Eigentlichste wahr, hier aber erst psychologisch begreiflich geworden, wenn die Aesthetik behauptet, dass der echte Künstler die Dinge „im Lichte der Ewigkeit" darstelle, schöpfend eben aus dem ewigen Gemeinbilde, oder der Urgestalt, welche ihnen in der Phantasie des urschöpferischen Künstlers verliehen sein muss, so gewiss diese Urgestalt in allen endlichen und wechselnden Erscheinungen derselben als ihr inneres Form- und Gestaltungsgesetz sich erhält und unaufhörlich sich erneuert.

6. Ebenso begreiflich ist es daher auch, warum der eigentlich wirksame Grund in allem ästhetischen Schaffen wie Geniessen niemals vollständig in das Bewusstsein, noch weniger in die bewusste Gewalt des Menschen gelangen kann. Es ist eine Macht, die ihn ergreift und wieder verlässt, der nicht willkürlich gebieten zu können er aufs Tiefste sich bewusst ist. Und er trügt sich nicht darin: denn es ist in Wahrheit ein Jenseitiges, von Innenher ihm „Eingegebenes", welches in ihn eingreift und zugleich völlig ihn durchgreift und beherrscht. Daher das specifische Phänomen der „Begeisterung" nirgends entschiedener und unverkennbarer hervortritt, als im ästhetischen Schaffen und Geniessen. Nicht blos der Religiöse oder der Theosoph, sondern auch der Künstler hat aufs Eigentlichste seine „Entzückungen", weil sich überhaupt ihm eine Region geöffnet hat, die in die ewigen Ursprünge der Dinge, bis zu den

„Müttern“ hindurchreicht. Und dieses ekstatischen Zustandes, der unverkennbare Analogie hat mit den „Offenbarungsträumen“ ästhetischen Gehaltes, welche wir früher kennen lernten (§. 272), ist sich der Künstler innigst bewusst: er weiss und fühlt sich von einer übermächtigen Phantasie ergriffen, deren Eingebungen darzustellen er unwillkürlich getrieben wird. Wir erinnern dabei nochmals an das allgemeine Gesetz der „Phantasieübertragung“ (§. 313, 318 fg.), deren besondere Wirkung wir auch hierin noch anzuerkennen haben.

360. Und nun erst ist es möglich, das Wesen und die Wirkung des Schönen vollständig zu erklären.

1. Dem Schönen in seiner einzelnen Erscheinung liegt zu Grunde eines jener ewigen Gemeinbilder oder Urgestalten (§. 359, 4, 5), und es ist darum allemal ein dem Empirischen Jenseitiges, ist „Idee“.

Das Schöne in seiner Allgemeinheit daher stellt die urbildliche Vollkommenheit, das Ewige und Allgemeine der natürlichen und geistigen Realitäten im anschaulichen Bilde, in der fasslichen Gegenwart einer begrenzten Sinnenerscheinung dar. Somit ist das „Schöne“ zugleich das „Wahre“; denn es drückt das Wesen der Dinge aus, nicht aber, wie es theoretisch, durch Denken und durch den Erkenntnissprocess erst gefunden und auf unsinnliche Weise, im „Begriffe“ ausgesprochen, sondern wie es in sinnlichem, aber völlig zutreffendem Gleichnisse der Wahrnehmung in irgend einer Sphäre der Sinne dargeboten wird.

Was theoretisch Begriff heisst, wird im Reiche des Schönen das „Ideal“, welches, sobald es durch jenen Act künstlerischer Eingebung, den wir kennen lernten (§. 355), und nach der Analogie der Phantasieübertragung uns zu erklären haben (§. 359. 6), aus der Quelle der Urphantasie die Einzelphantasie des Künstlers ergriffen hat, um

seiner eigenen eingeborenen Vollkommenheit willen diese antreibt, ihm anschauliche Gestalt zu verleihen durch eigene anschauende und symbolisirende Thätigkeit.

So entsteht das „Kunstwerk", das echte, eigentlich so zu nennende: es ist ein völlig originales Gebilde, ein Neuschöpferisches, darstellend das „Wahre", Wesentliche, Zutreffende der Sache in irgend einem bildlichen Gleichniss, gleichviel ob von geringem oder von grösserm Umfange; — von den unwillkürlichen Eingebungen eines geistreich sinnbildenden Wortes oder einer ausdrucksvollen Melodie an, bis hinauf zu den umfassenden Conceptionen des gewaltigsten Dicht- oder Tonwerkes. Und hier ist es Zeit, auf die unwillkürlichen Naturanfänge der Kunst zurückzuweisen und daran zu erinnern, wie sich zeigte, dass der Unterschied zwischen beiden ein incommensurabler, der Uebergang von einem zum andern ein unmerklicher sei. Schon in der Symbolik des gewöhnlichen Traumes ergab sich uns ein unwillkürliches Kunstwerk, ein Naturanfang der Kunst, wenn man will.

361. 2. Damit ist auch die Wirkung des Schönen in seiner Eigenthümlichkeit erkannt.

Es hat absolute Universalität und Gemeingültigkeit in dieser Wirkung, und zwar in doppelter Hinsicht:

a. Schlechthin alles Wirkliche der natürlichen und der geistigen Dinge, soweit es erkennbar, ist auch darstellbar in der Form der Schönheit nach den verschiedenen Sphären der Kunst und ihrer Darstellungsmittel.

Es ist darstellbar in der Form der Schönheit, sagen wir: denn Alles und jedes Einzelne in diesem All ist selbst ursprünglich geformt, und dies immanente Formprincip in ihm (§. 357) eben ist es, welches, künstlerisch dargestellt, die Wirkung des Schönen hervorbringt.

b. Alles sodann, was wahrhaft „schön" ist, d. h. was durch Eingebung aus jener Quelle der Urformen oder Urbilder geschöpft worden, ist schlechthin gemeingültig für

alle Einzelphantasien. Es regt sie, in der sinnlichen Gegenwart eines Kunstwerks ihnen geboten, unwillkürlich an zur aufnehmenden Reproduction durch eigene Phantasiethätigkeit. Dies ist es, was man „ästhetisches Gefallen" nennt, und dies ist zugleich der tiefste und allein erschöpfende Erklärungsgrund desselben. „Dies gefällt mir", heisst nur: ich bin durch eine ihm beiwohnende ästhetische Evidenz, durch welche das in mir schlummernde Bewusstsein des Urbildes, das „ästhetische Gemeinbild" (§. 359) in mir erweckt wird, unmittelbar genöthigt, es gleichfalls durch meine Phantasie zu reproduciren.

362. Wir haben hier ein neues, nur complicirteres Beispiel der „Phantasieübertragung" anzuerkennen. Die erste Conception des Kunstwerks in der Phantasie des Künstlers, sofern es nur ein wahrhaft originales, nicht von Andern entlehntes oder aus Nachahmung geschöpftes ist, führt nothwendig auf den Begriff der Eingebung zurück: auf das Hineinscheinen eines Urbildes der allgemeinen Phantasie in die Einzelphantasie des Künstlers.

Aber das Kunstwerk „gefällt" zugleich den Andern; d. h. es erregt die Einzelphantasien der Uebrigen zu unwillkürlicher Reproduction. Der letzte oder eigentliche Grund dieser Uebereinstimmung liegt offenbar weder in der Einzelphantasie des Künstlers, noch im Kunstwerk selbst — sonst könnten beide nicht auf Universalität und Gemeingültigkeit der Wirkung rechnen (§. 361) —, sondern in der durch beide hindurchwirkenden Urphantasie, welcher alle und jede Einzelphantasie eingerückt und durchdringlich ist.

Und hiermit haben wir die höchste Bedeutung bezeichnet, welche die Wirkung des Schönen überhaupt besitzt. Jedes wahrhafte Kunstwerk und jede eigentliche Kunstwirkung legt durch das universale ästhetische Wohlgefallen, welches sie begleitet, das unwidersprechliche und thatkräftige Zeugniss ab von der durchwirkenden Macht der

Urphantasie in den Einzelgeistern, von der ununterbrochenen Ueberwindung ihrer endlichen Schranken und ihrem Eingerücktwerden, ihrer Mittheilnahme (μέθεξις) am Bewusstsein des Ewigen, wie eine solche auf unmittelbare, mühelose Weise in jedem echten Kunstproduciren und Kunstgenusse uns aufgeschlossen ist.

Es ist die gleiche Erhebung des Geistes ins Ewige oder was dasselbe bedeutet: der gleiche Durchbruch des Ewigen ins endliche Bewusstsein, welchen wir später im Erkenntnissprocesse als theoretische Evidenz der „Wahrheit", im sittlichen Processe als Begeisterung des Willens für das „Gute", im religiösen Bewusstsein als „Andacht", als Ergriffensein von der Gegenwart des Göttlichen und Heiligen werden kennen lernen.

Wie diese verschiedenen Weisen der innern Verewigung des Geistes im Uebrigen sich zueinander verhalten, wie sie sich ergänzen und vereinigen, davon wird am Schlusse des Ganzen zu reden sein.

363. Aus der nachgewiesenen doppelten Universalität des Schönen (§. 361, a. b) ergibt sich nun die ebenso universale Bedeutung der „Kunst", welche, wie schon aus dem folgt, was wir über die „Naturanfänge" der Kunstthätigkeit sagten (§. 336 fg.), niemals und in keiner ihrer einzelnen Kunstformen das Werk absichtlicher oder bewusster Erfindung ist, sondern überall zuerst aus unwillkürlicher Phantasieerregung hervorbricht und unbeabsichtigt sich Luft macht. Daher ist auch keine Kunst ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach früher oder werthvoller, als die andere.

1. Zu dieser ersten unwillkürlichen Erregung wird jedoch ein Aeusseres, sinnlich Veranlassendes vorausgesetzt, welches sich ebenso zur Phantasie verhält, wie im Erkenntnissprocesse das äussere Object zum Denken, im sittlichen Processe die einzelne Willenslage zum sittlichen Vorsatze.

Jenes Veranlassende für die Phantasieerregung ist nun

im Allgemeinen, was man das „Naturschöne“ nennt: ein einzelner Gegenstand, eine sinnliche Erscheinung, welche also beschaffen ist (worin diese Beschaffenheit bestehe, wird sogleich sich zeigen, §. 363, 3), dass sie die Phantasie unwillkürlich erregt, daran die „Idee“, das „ästhetische Gemeinbild“ des Gegenstandes aus sich zu erzeugen. So ist die Phantasie zunächst receptiv, im Erwecktwerden durch das Naturschöne, aber damit wird sie **zugleich** auch productiv, im Triebe des Hervorbringens eines solchen Gebildes, welches die „Idee“ des Gegenstandes freikünstlerisch darstellt.

2. Dass die Möglichkeit eines solchen Erregtwerdens der künstlerischen Phantasie durch das Naturschöne auf einer ursprünglichen Analogie zwischen dem Schöpferischen in der Natur und der (menschlichen) Phantasie beruhe und tiefer noch auf den gemeinsamen Urgrund beider zurückzuführen sei, ist im Bisherigen hinreichend gezeigt worden und es bedarf hier nur der Erinnerung daran; wie es denn Schelling's auch für die neuere Aesthetik entscheidende Leistung bleibt, dass er an den Parallelismus der Naturthätigkeit und des künstlerischen Bildens wiedererinnert hat, dessen Aristoteles, die Neuplatoniker und im Ausgange des Mittelalters treffliche Denker, wie Telesius, Campanella, Giordano Bruno u. A. schon vollkommen bewusst waren.

3. Hierdurch scheint sich auch die berühmte Controverse zu erledigen: ob der Naturgegenstand an sich schön sei, oder ob er es nur werde in unserer subjectiven Beurtheilung?

Jeder dieser beiden Sätze für sich und getrennt vom andern ist einseitig und falsch. Der Naturgegenstand muss in irgend einem Grade das Wesen, die Wahrheit und Vollkommenheit des Dinges überhaupt in sich darstellen, um die Phantasie zu erregen, dass sie die „Idee“, das „Gemeinbild“

desselben auf den Gegenstand übertrage und ihn selbst als (natur-)„schön" bezeichne.

Umgekehrt muss die Phantasie in irgend einem Grade des künstlerischen Gestaltungsvermögens fähig sein (wir nennen dies Talent, Künstleranlage überhaupt), um durch die Darbietung eines Naturschönen zu eigenem Gestalten unwiderstehlich erweckt zu werden. Kurz: äussere Anregung und innere productive Anlage müssen in specifischer Uebereinstimmung aufeinander treffen, um ein neues Künstlerisches, ein „Kunstschönes", zu erzeugen.

Und aus diesem unendlich abgestuften Wechselspiel zwischen anregendem Objecte und eigenthümlich productivem Subjecte entspringt nun die Kunst und allmählich auch ein Reich der Kunst, indem alles Wirkliche im Gesammtbereiche der natürlichen und der geistigen Realitäten ein „anregendes Object" zu werden vermag, um auf eine homogene Künstleranlage treffend diese zu entsprechenden Gebilden zu befruchten.

364. Das „Reich der Kunst" in seiner Vollendung hätte daher die Aufgabe, ganz analog dem „Reiche der Wahrheit" ein vollständig erschöpfendes Gegenbild der Wirklichkeit zu werden, in welchem alles Reale der geistigen und der natürlichen Dinge durch darstellende Phantasie in zutreffenden künstlerischen Typen oder Normalgestalten seinen Ausdruck fände, wo der tiefste Geist der Dinge, ihre innerste Seele zugleich uns in symbolischer Anschaulichkeit entgegenträte; — eine hohe gewaltige Aufgabe, welche durch blos menschliche Kräfte vollbringen zu können nur die kurzsichtigste Oberflächlichkeit sich einzubilden vermöchte.

Gleichwie nämlich das „Reich der Wahrheit oder der Wissenschaft" zunächst zwar durch die gemeinsame Arbeit der Einzeldenker zu Stande kommt, in deren Thaten jedoch keineswegs ein endlich persönliches Vollbringen den letzten Ausschlag gibt, oder auch nur der

eigentliche Erklärungsgrund ist, sondern in welchem lediglich das allgemeine Denken, die Urvernunft zum Durchbruch gelangt und die ewigen, schlechthin transscendentalen Urgedanken der Dinge allmählich dem endlichen Bewusstsein einsenkt, wodurch zugleich die Vollendung der Wissenschaft als eine unendliche Aufgabe sich kennzeichnet: eben also und völlig aus dem gleichen Grunde verhält es sich mit dem „Reiche der Kunst“ und seiner allmählichen Entwickelung. Es ist dabei an die Betrachtung zu erinnern, dass das „Wahre“ und das „Schöne“ in der Wurzel Eins und dasselbe sei (§. 360), das Ewige und Urreale der Dinge, dort in seiner reinen bildlosen Begriffsmässigkeit gedacht, hier in seiner raumzeitlichen Grundform zu sinnlicher Anschaulichkeit erhoben.

Auch das Reich der Kunst bildet sich äusserlich zwar aus den „Schöpfungen“ der Einzelphantasien zusammen. Aber ihr innerer Grund, was den Kunstschöpfungen zutreffende „Wahrheit“ gibt, was ihnen zugleich ein ewiges „Gefallen“ zusichert (man hat beides im Vereine „Classicität“ genannt), ist abermals nichts blos Einzelnes oder Menschliches, es ist allein die Wirkung der Urphantasie, welche durch „Eingebung“ sich aller einzelnen Phantasien bemächtigt, die stärkern, productiven, zum künstlerischen Hervorbringen befruchtend, die schwächern, nachbildenden, befähigend, durch unwillkürliche Reproduction des Kunstwerks ihr „Gefallen“ daran zu beweisen.

365. Mit Recht hat man gesagt, dass in der Kunst der transscendentale Standpunkt der unmittelbare und factische geworden sei, dass wir durch den echten Kunstgenuss mitten im Sinnlichen dem Sinnlichen entrückt und ins Ewige eingetaucht werden. Hätte man nur diesen Gedanken in seiner Eigentlichkeit tiefer verfolgt, consequenter begründet, nicht in seiner Vereinzelung dahingestellt sein lassen: es wäre allein von da aus schon eine Umbildung der Psychologie nöthig geworden.

Denn man darf hinzusetzen: wenn einmal in der Menschheit der Glaube an das Eingreifen eines Uebersinnlichen ins Sinnenleben, in menschlicher Wissenschaft die Ueberzeugung von der Realität und Allmacht der Ideen verloren gegangen wäre — und in der That gehen manche Bestrebungen neuester Wissenschaft darauf aus, diese Ueberzeugung völlig auszurotten —: sie müsste sogleich wieder erweckt werden durch Hinweisung darauf, was in der Thatsache der Kunst alltäglich vor unsern Augen sich ereignet, was in dem Dahingenommenwerden durch die Macht eines Kunstwerks von Seite des Geniessenden, was in der schöpferischen Begeisterung von Seite des Künstlers eigentlich vorgeht.

Dem allgemeinen Grunde und der Urquelle nach ist es das Nämliche, was in der theoretischen Evidenz, was in der sittlichen Begeisterung, was im Aufschwunge der religiösen Andacht sich uns bezeugt, ein Durchbrechen der endlichen Schranken, eine Erhebung des Individuums in die ewige Welt, indem eine „mehr als menschliche" Macht uns ergreift. In der Kunst jedoch geschieht dies „Uebernatürliche" selbst auf unmittelbare, sozusagen natürliche Weise, weil sie mitten im Sinnlichen und Unmittelbaren ein Unendliches uns bietet, und solchergestalt uns mühe- und kampflos mit dem Gefühle dieser Unendlichkeit durchdringt, mit der Seligkeit dieses Zustandes uns vertraut macht. Es war daher ein tiefgeschöpftes, tiefwahres Apperçu unserer beiden Dichterheroen (es macht gerade den unvergänglichen Inhalt von Goethe's und Schiller's „Briefwechsel" aus), dass sie die Kunst in diesem höchsten menschheitlichen Sinne begriffen und als Heilmittel der tiefentarteten, in ideenlosen Empirismus versunkenen Misbildung ihres Zeitalters entgegenzubringen trachteten. *)

---

*) Das Ausführlichere über die allgemeine ethische Bedeutung der Kunst und der ästhetischen Cultur enthält unsere „Ethik" (II, 2, §. 163—165, S. 364—383) in Anwendung der hier begründeten psychologischen

366. Der tiefste Grund dieser vermittelnden Stellung der Kunst liegt aber im eigenen ursprünglichen Wesen der Phantasie. Denn sie selbst ist dies allvermittelnde Vermögen des Geistes, indem sie das Niederste und das Höchste, das Sinnlichste und das Unsinnlichste in allmählichen Uebergängen durch eigene Macht verknüpft. In ihren objectiven, vorbewussten Wirkungen hat sie sich uns ergeben als der eigentliche Grund und die Bildnerin aller sichtbaren Formen, in denen unser sinnliches wie geistiges Leben (mittels „Leibgeberde" und „Tongeberde") sich darstellt, subjectiv aber oder für das Bewusstsein, als die Schöpferin aller Grundbilder und Typen, mit denen auch das Unsinnlichste sein zutreffendes Zeichen, sein anschauliches Symbol empfängt. So sind ihre Bilder zugleich sinnlich und doch übersinnlichen Ursprungs, und darum vermag sie allein, unmerklich, aber sicher, auch in der Kunst mitten im Sinnlichen das allezeit siegreiche Panier des Uebersinnlichen zu erheben.

Beides aber, wie sich gleichfalls ergab, leistet die menschliche Phantasie nicht aus eigener Macht, nicht aus individuellem Vermögen. Nur weil die Grundbilder der Urphantasie in sie hineinscheinen, von ihr ergriffen und zu individueller Darstellung gebracht werden, ist überhaupt ein Kunstgebilde mit dem Gepräge des „Schönen", zugleich aber auch ein gemeinsames Gefallen an demselben möglich und erklärbar. In allen wahrhaft originalen Thaten menschlicher Phantatie vollzieht sich ein stetes Verdiesseitigen jenes Urbildlichen, Typischen in den mannichfachsten Nachbildern, und diese nachschaffende, zugleich aber auch fortschöpferische Thätigkeit der Einzelphantasie des Künstlers erzeugt eben jene höchste und reinste, dem Gött-

---

Principien. Insofern gehört jener ethische Inhalt auch hierher und kann zu weiterer Bestätigung der in gegenwärtigem Werke dargestellten psychologischen Grundansicht dienen.

lichen uns nähernde Lust, welche allem Schaffen auch in beschränktestem Umfange beiwohnt, weil es mit der urschöpferischen Thätigkeit in Analogie und in eine bestimmte Beziehung tritt.

So kann die Untersuchung über die Wirkungen menschlicher Phantasie nur mit der kühnsten, aber durchaus unabweislichen Folgerung enden: dass alle Dinge und Geister in der göttlichen Imagination gegründet und nur durch diese die Harmonie zwischen dem Uebersinnlichen und Sichtbaren, dem Ewigen und seinem vergänglichen Sinnenbilde, zwischen Geist und Leiblichkeit hervorgebracht werde, welche wir in allem bewussten, wie unbewussten Leben sich vollziehn sehen.

Jedem Unsinnlichen, Gedankenmässigen ist gleich ursprünglich in der göttlichen Schöpferimagination (so müssen wir schliessen) sein Sinnbild, seine imaginative Leibesgestalt angeheftet; und aufs Eigentlichste ist (nach Goethe's grossem Worte) alles „Vergängliche", Sichtbare nur ein „Gleichniss", zutreffendes Symbol, die „Vollgeberde" jenes Ewigen und Unsinnlichen, welches sich zwar nicht hinter ihr verbirgt, wol aber nur durch sie wie durch eine vergängliche Hülle hindurchscheint.

Hierdurch erhält unsere Lehre vom Sinnenbewusstsein als blosem vergänglichen „Erdgesichte" eine neue Bestätigung, aber auch die höchste Deutung. Wie sollte doch demjenigen Realität und Objectivität in eigentlicher Bedeutung beizulegen sein, was nachweislich aus einer bestimmten, durchaus vergänglichen Configuration, aus einer vorübergehenden Wechselstellung der realen Wesen zum Realen unsers Geistes hervorgeht? Dennoch ist das Sinnenbewusstsein kein bedeutungsleeres, gleichgültiges Bildwesen, wie der subjective Idealismus es behauptet, sondern gleichwie die Grundformen der Anschauung, Raum und Zeit, das Objective und Bleibende daran sind und die Kategorien und Denkgesetze, ebenso ist bleibend daran, was die Phantasie von

Typen und Grundbildern ihm eingebildet hat: — mit andern Worten und in besonderer Anwendung: das leibgestaltende Princip sammt Allem, was zur „Leibgeberde" gehört, bleibt uns auch im Tode getreu und eigen; denn die Leibesform — wir fassen in diesem Satze zugleich das Gesammtergebniss der vielseitigsten anthropologischen Thatsachen und Gründe zusammen — ist der stets uns begleitende Phantasieausdruck, das sichtbar werdende Symbol unserer Seeleneigenthümlichkeit und ihrer bleibenden, wie wechselnden Zustände. (Vgl. „Anthropol. Ergebn.", §. 24, 25.)

Allgemeine Schlussbetrachtung.

367. Indem wir hier vorerst unserer Untersuchung einen Ruhepunkt geben müssen, wird es wohlgethan sein, vorläufig wenigstens auf die Hauptergebnisse des ganzen Werks hinzuweisen, zunächst anknüpfend an den Schluss des Vorigen.

Die Phantasie hat sich darin uns gezeigt als universales Organ der „Eingebung", eines von Innenher dem Geiste sich einsenkenden Einflusses, bei welchem der Geist sich nicht mehr als Subject zum Object verhält, wie in der durch sinnliche Vermittelung zu Stande gekommenen („objectiven") Erkenntniss, sondern wo er ohne jede sinnliche Objectivität als (niederes) Subject einem andern (höhern) Subjecte eingerückt, in dessen geistige Wirkungssphäre aufgenommen, erschaut und bildet. („Intuition" und „Imagination.") Als allgemeine Form für diesen innersten und ebendarum unwillkürlichsten Erkenntniss- und Bildungsact ergab sich uns die Analogie der Phantasieübertragung (§. 313).

„Organ" in dem eigenthümlichen Sinne dieses Wortes (§. 254) bleibt die Phantasie jedoch auch in diesem bestimmten Falle, indem der Geist hierbei sich nicht lediglich

receptiv, passiv abbildend verhält zum Inhalte der Eingebung, sondern dem Grundwesen der Phantasie gemäss durch anschauliches und symbolisches Bildentwerfen jenen Inhalt eigenthümlich formt und bildlich ausgestaltet.

368. Durch dies „Organsein" in höherm, prägnantem Sinne erwies sich nun die Phantasie an ihrem Theil als Vermittlerin einer übersinnlichen Welt, welche durch sie mitten in die sinnliche und ihre Erkenntnissweise hineinscheint: am Tiefreichendsten und Concentrirtesten in der religiösen Offenbarung (§. 298 fg.); am Universalsten und Unmittelbarsten in der ästhetischen Wirkung des Schönen (§. 357 fg.). Insofern ist die Phantasie dem Denken vollkommen ebenbürtig, welches in seiner höchsten Gestalt als „speculatives" zum Bewusstsein „ewiger Wahrheiten" sich erhebt, d. h. das bewusste Einswerden der Individualvernunft mit der allgemeinen oder absoluten Vernunft erreicht hat.

In beiden Gebieten kann daher das Sinnliche und Zeitliche vom Geiste überwunden, seinem Bewusstsein Eingang errungen werden in die ewige, übersinnliche Welt, welcher er zwar seinem vorbewussten Wesen und seinem Ursprunge nach unverlierbar angehört, der er jedoch durch sein unmittelbares, in das Sinnenleben hinausgewendetes Bewusstsein aufs Eigentlichste entrückt, aus dem eigenen Innersten in diese Entäusserung herabgefallen ist.

Dieser Wiederdurchbruch des Geistes zum Ewigen in seinem Bewusstsein, oder was dasselbe ist, dies Hineinwirken des Ewigen ins Bewusstsein und zugleich das Innewerden dieses Verhältnisses, hat sich uns als die eigentliche Bedeutung (der innere Zweck und Erfolg) der gesammten Entwickelungsgeschichte des Geistes zum „Bewusstsein" und „Selbstbewusstsein" gezeigt, soweit im vorliegenden ersten Theile unsers Werkes diese Aufgabe überhaupt gelöst werden konnte.

Dem folgenden Theile wird zu überlassen sein, dasselbe

an der Entwickelungsgeschichte des Denkens, des Fühlens und des Willens nachzuweisen, wiewol wir uns darüber noch im Folgenden eine vorläufige Betrachtung vorbehalten. Die allgemeine Bewusstseinsform für diese Erhebung des Geistes ins Ewige ist jedoch gefunden: sie ist „Begeisterung", Abstreifen der eigenen endlichen Schranken durch das Bewusstsein einer höhern uns erfüllenden Geistesmacht.

369. Wenn wir vom Beginne der Untersuchung an behaupteten, dass „Psychologie" nur in der durchgeführten, bis auf den Grund des eigenen Wesens vordringenden „Selbsterkenntniss" des Geistes bestehen könne: so hat sich hier dies vollständig bewährt. Aber zugleich ist damit für ihn noch ein anderer Wendepunkt eingetreten. Durch die Erkenntniss des eigenen Wesens in ihrem Abschlusse wird der Geist zugleich seines Befasstseins im ewigen, unendlichen Wesen inne: die Anthroposophie wird zur Theosophie. Denn Alles, was in unserm Bewusstsein, in Erkenntniss, Gefühl oder Willen, das Gepräge des Ewigen, unerschütterlich Gewissen und an sich Unveränderlichen trägt, kurz, was sich als das „Mehr als Menschliche" in uns ankündigt, indem es zugleich den menschlichen Geist über sich selbst, über die eigenen endlichen Schranken „begeisternd" erhebt: das ist die mit sich zu Ende gekommene, der „Grenzen der Menschheit" innegewordene Selbsterkenntniss befugt, als Gegenwart und Wirkung eines Göttlichen in uns zu bezeichnen. Der Mensch wird durch den Inhalt und durch die Beschaffenheit seines Bewusstseins gerade inne, dass nicht er es ist, welcher mit eigenen individuellen Kräften jenen Inhalt sich erzeugt, überhaupt den Bewusstseinsprocess vollbringt, sondern dass er dazu einer ununterbrochenen göttlichen Mitwirkung („Assistenz") bedarf.

Mit wohlerwogenem Bedachte ist es im ganzen Verlauf der vorhergehenden Untersuchung unterlassen worden, auf diesen letzten, aber entscheidenden Wendepunkt abschliessend einzu-

gehen, wenn auch schon mannichfache Vorankündigungen dieses Gedankens nicht zu vermeiden waren, wo seine Consequenz allzuhell in die Augen sprang. Nur mit grösster Bedachtsamkeit und nur mit dem concentrirten Zusammenwirken aller einzelnen Gründe ist diese Folgerung im Ganzen zu ziehen. Dazu ist im Verhältniss zum Vorhergehenden erst hier die Stelle gekommen, wo wir wenigstens zum Theil die Höhe der Bewusstseinsentwickelung erreicht haben.

370. Der Geist, auf diese Stufe der Selbsterkenntniss gelangt, ist zunächst seines apriorischen Ursprungs, seines innerlich übersinnlichen Wesens inne geworden. Aber eben damit muss er zur Einsicht gelangen, dass auch sein Bewusstsein, dessen Inhalt und dessen Entwickelung nicht blos sinnlich empirischen Ursprungs seien und lediglich durch äussern Einfluss zu Stande kommen, dass vielmehr umgekehrt den entscheidendsten Ausschlag dabei gebe die vorempirische Mitgift jener apriorischen Anlagen („Instincte"), die der Geist an den sinnlichen Erregungen nur immer klarer herausarbeitet zum Bewusstsein, in welchem Processe eben die „Entwickelungsgeschichte" dieses Bewusstseins besteht.

Ueber diese Wahrheit lässt sich indess seit Leibnitz und Kant, im Ganzen und Grossen wenigstens, ein Einverständniss unter den tiefern Denkern annehmen; und nicht eigentlich dies ist es, worauf wir hier den vollen Nachdruck legen. Es ist der erste Schritt zur Wahrheit, aber nur der erste, welchem der zweite ebenso entscheidende sich beigesellen muss, um auch jene erste Wahrheit zur vollständigen und zugleich vollständig begreiflichen zu machen.

Denn zugleich ist zu erwägen, dass weder jene apriorische Grundanlage menschlich endlichen Ursprungs sei, noch dass ihre Entwickelung ins Bewusstsein durch seine eigenen, individuell endlichen Kräfte zu Stande komme, dass

vielmehr umgekehrt in beidem das Hindurchwirken eines Ewigen, „Mehr als Menschlichen“, sich kennbar mache.

Die entscheidende Frage ist, im Einzelnen zu begründen, wie dies geschehe und in welcher Weise jenes Ewige daran sein eigenes Wesen offenbare?

Was die bisherige Untersuchung dafür geleistet, ist hier kürzlich zusammenzufassen, zugleich aber weiter hervorzuheben, was die Fortsetzung derselben im zweiten Theile ausführlicher darüber zu begründen verspricht.

371. Bereits in den niedersten und unmittelbarsten Processen der „Wahrnehmung“, im Anschauungs- und Anerkennungsacte, ebenso in den Vorstellungsprocessen des Gedächtnisses und der Vorstellungsassociation zeigte sich, dass sie nur dadurch möglich sind, indem auf durchaus vorbewusste und unwillkürliche Weise, d. h. ohne Zuthun und Mitwirkung des individuellen Denkens, das allgemeine Denken im Geiste hindurchwirkt.

Ebenso wird (im folgenden Theile) sich zeigen, dass auch das eigentliche (selbstbewusste) Denken, das Denken und Erkennen auf der Stufe des „Selbstbewusstseins“, nur dadurch gelinge, dass das individuelle Denken möglichst dem allgemeinen sich gleichmache, dass es sich hineindenke und hineinerkenne in den ursprünglichen Gedanken. Unser Denken und Erkennen ist kein originales, neuschöpferisches — und in eigentlichem Sinne ist dies auch noch niemals behauptet worden, wofern man überhaupt nur dem Denken „Objectivität“ und „Wahrheit“ zugestand, was eben nur jenes bedeutet —, sondern es ist ein lediglich abgeleitetes, ein Nach-Denken, Nacherkennen des Urdenkens und Urerkennens, dessen Werk und Wirkung wir in der objectiven Schöpfung vor uns sehen. Wie anders wollen wir daher das letztere bezeichnen, denn als ein göttliches? Wie anders ferner seine Wirkung auf den menschlichen

Geist uns denken, denn als eine fortwährende Assistenz und Durchwirkung desselben?

Seinem Inhalte nach ist somit unser gesammter Denk- und Erkenntnissprocess lediglich ein Hineinverständigen in den Urverstand, in die Urgedanken der göttlichen Schöpfung. Seinem innern Grunde nach haben wir einzusehen, dass dies nur unter der allgemeinen Voraussetzung möglich sei, und in dem bestimmten Falle nur dadurch wirklich gelinge, dass das göttliche Denken dem menschlichen sich aufschliesst und aufs Eigentlichste in dasselbe eingeht. Der gelungene Erkenntnissact ist wesentlich religiöser Natur, ist ein theoretisches „Gebet", ein Sicherheben über die Schranken subjectiven Denkens, willkürlichen Meinens, zur Zuversicht des ewigen unwandelbaren Gedankens. Daher allein stammt das charakteristische Phänomen der „Evidenz", der Ueberzeugung, die eben in der Gewissheit besteht, das Individuelle theoretisch „überwunden" zu haben und in der ewigen, göttlichen Gedankenwelt Wurzel zu fassen.

Und dies ist am allerwenigsten eine abenteuerliche Hypothese oder eine neue, dem ursprünglichen Menschensinne fernabliegende Behauptung, der wir noch eine besondere Beglaubigung hinzuzufügen hätten. Die Voraussetzung eben, dass ein unwandelbarer Gedanke, ein wohlerwogenes „Gesetz" (Grundbild, „Idee") allen erkennbaren Dingen, bis auf das kleinste Naturobject herab, eingebildet sei, liegt als dunkle Vorahnung, als unbewusste Zuversicht jedem menschlichen Forschen zu Grunde, und dies allein erzeugt allen Trieb, wie alle Freude („Begeisterung") der Forschung. Die Erkenntnisslehre oder die Psychologie, soweit sie dieses ist, hat nur dies stillschweigende Einverständniss zur bewussten Klarheit und zur vollsten Evidenz in seinen Gründen und Voraussetzungen zu erheben. Diese besteht aber eben in der Einsicht, dass unser Denken und Erkennen nicht

das unsere und eigene sei, sondern die gelungene Wirkung des Urdenkens in unserm nunmehr — was sein Denken betrifft — entselbsteten Geiste.

372. Das Analoge hat sich uns an der menschlichen Phantasiethätigkeit ergeben. Nicht die individuelle Phantasie ist es, welche in der Ausgestaltung der Leibesform, ja selbst in der Leibgeberde wirkt, sondern ein System mimischer Zeichen von allgemeiner Bedeutung und eben darum von durchgreifender Verständlichkeit, eine universale Weltzeichensprache, kommt darin zur Darstellung. Eine solche kann jedoch nur Werk der Urphantasie sein, welche in der uns wohlbekannten Form der Einheit von „Phantasie", „Trieb" und „Instinct" („Anthropol. Ergebn.", §. 24, 25) durch die Einzelorganismen hindurchwirkt und die vom plastischen Künstler zum Bewusstsein erhoben wird, indem er seine Einzelphantasie der universalen möglichst gleichzumachen strebt. Völlig dasselbe gilt von den Ursprüngen der Sprache und Tonzeichen, und dem künstlerischen Verhalten zu beiden, wie wir nachgewiesen haben.

Und in der bewussten Kunstthätigkeit schlägt dies ursprüngliche Grundverhältniss vollends zu deutlicher Anerkenntniss hindurch. Der Künstler ist sich bewusst, dass nicht die eigene, die Individualphantasie in ihm walte, wenigstens nicht in ihm walten solle, wenn der künstlerische Wurf ein glücklicher genannt werden darf; — dass vielmehr der schöpferische Act nur gelingen könne durch Wiederhervorbringen des Urbildes aus der Tiefe der Dinge, also durch ein wahrhaftes Eingerücktsein in diese ewige Region der Urbilder, welche die göttliche Phantasie ausgeschaffen hat. Auch gibt er davon das unverwerflichste Zeugniss, indem er den ersten Keim des Kunstwerks, das in ihm aufdämmernde Bild desselben ausdrücklich als verliehenes Geschenk, als Gabe, kurz als „Eingebung" sich bezeichnen muss.

Jede echte künstlerische That ist daher ein Entselbstungsact der Phantasie. Sie durchbricht in ihm ihre individuelle Schranke, indem sie durch „Eingebung“ hervorbringt, was eben damit zugleich ein Ewiges und schlechthin Allgemeines sein kann.

373. Ebenso entschieden gilt dies vom Willen und vom Bewusstsein, welches den sittlichen Willen begleitet. Hierüber bedürfen wir hier am wenigsten der umständlichen Ausführung, indem die „Ethik“ dies zu leisten versucht hat. Die Ethik ist nach uns nur die Lehre vom Grundwillen im Menschen, von Dem, was er eigentlich erstrebt in den unmittelbar ihm selber noch dunkeln Trieben und verworrenen Zwecksetzungen seines empirischen Willens. Jener Grundwille aber ist nicht der blos menschliche, empirisch erklärbare, sondern ein ewiges, übermenschliches Wollen in uns. Und dass er eben dies sei, nichts Geringeres, macht sich an ihm kennbar durch das doppelte charakteristische Merkmal: dass er das mächtigste Individuelle in uns, den Willen der natürlichen Selbstsucht zu überwinden, völlig niederzuschlagen vermag, ja ihn uns vergessen macht; und dass zugleich doch dies Bewusstsein der „Entselbstung“, des Unterworfenseins, nicht als Erniedrigung, sondern als Erhöhung und Vollendung unsers Daseins, als „innere Glückseligkeit“ empfunden wird und der höchste uns erreichbare Zustand bleibt.

Jede vollkommene sittliche That, so zeigen wir weiter, setzt nicht blos vollständige Entselbstung des Willens, sondern noch mehr, das Positive eines sittlichen „Inhalts“ voraus, welches durchaus nicht vom Subjecte, seines formell guten (entselbsteten) Willens unerachtet willkürlich ersonnen, frei erdacht werden kann. Der Antheil des Subjects am sittlichen Processe ist nur der negative, vorbereitende der steten Entselbstung, die Erhaltung des stets thatbereiten Willens. Ueber ihn kommt erst die Erfül-

lung, das Positive der sittlichen Idee. Und so handelt im Sittlichen nicht blos und gar nicht eigentlich der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch offenbart sich die verewigende Kraft und der ewige Inhalt der „Idee des Guten“.

So **ist** das sittliche Subject, durch das Medium seines Willens, Eins mit Gott geworden. Aber diese Einheit kann nur vollendet, das Subject in ihr befestigt, ihrer gewiss, durch sie „glückselig“ sein, wenn es sie erkennt und fühlt, d. h. wenn es sich zur Stufe der Religion erhoben hat. Erst durch diese ergänzt ist der sittliche Wille über sich selber klar, ist der ethische Process überhaupt vollendet.*)

374. Durch die Nothwendigkeit dieser Gedankenwendung (§. 373) ist nun zugleich die letzte und höchste Betrachtung eingeleitet.

Die Erhebung des endlichen Geistes ins Ewige, oder auch: der Durchbruch des Ewigen ins endliche Bewusstsein, welche wir bisher in den einzelnen Richtungen desselben, im Erkennen, in der ästhetischen Phantasie, in dem Willen nachwiesen, muss nämlich auch in der Gesammtheit dieses Bewusstseins, d. h. im Selbstgefühle sich geltend machen und hier zugleich zum höchsten, vollendetsten und allumfassendsten Ausdruck gelangen, so gewiss das Gefühl überhaupt als der Vereinigungspunkt und als Gesammtresultat alles im Besondern vom Bewusstsein Angeeigneten sich ergeben hat (§. 107).

Wir werden dies Gefühl, um es überhaupt nur unterscheiden zu können von den bisher beschriebenen Bewusstseinszuständen, zunächst als ganz noch unbestimmtes Innewerden von der Gegenwart eines Ewigen in uns, vom

---

*) Die vollständige und systematische Durchführung dieser Sätze enthält mein „System der Ethik“ (Thl. II, 1. Abtheil., 1851), besonders §. 3, §. 5, §§. 48—50.

Befasstsein, Unterworfensein unter ein Unendliches bezeichnen müssen; — als noch unbestimmtes Gefühl, sagen wir, und dies zwar in doppelter Hinsicht. Seinem Inhalte nach ist es unbestimmt; denn es weiss noch nicht, was dies Ewige, Unendliche eigentlich sei. Seiner Stimmung nach ist es unentwickelt, dunkel und unentschieden; denn es ist noch tief verflochten und im Kampfe mit dem Selbstgefühl. Es lässt sich nur beschreiben als ungewiss aufdämmernde Ahnung eines Unendlichen, als „Andacht" in allgemeinster Bedeutung, d. h. als unwillkürliches Erinnertwerden („Andenken") an die tief in unserm Bewusstsein liegende „Idee des Unendlichen".

Dennoch muss dies Gefühl dem Inhalte und der Form nach das höchste, seiner Wirkung nach das allgegenwärtigste, alldurchdringendste und mächtigste sein, dasjenige, von welchem der Menschengeist am allerwenigsten zu abstrahiren vermag, das aber, einmal entwickelt, ihm auch allein das Bewusstsein der Vollendung, des Eingetretenseins in die ewige Welt, zu verleihen im Stande ist.

Und so bestätigt es auch richtig erwogen die psychologische Erfahrung. Dies wird etwas ausführlicher nachzuweisen sein.

375. Mit der Unmittelbarkeit unsers Selbstgefühls ist auch das Bewusstsein unserer Endlichkeit gesetzt: Sichfühlen bedeutet zugleich sich in irgend einer Beschränkung, Abhängigkeit fühlen. Dies Gefühl unsers Bedingtseins schöpfen wir ferner nicht allein und sogar weit weniger aus unserm Verhältniss zu den Aussendingen; es stammt weit mächtiger und allgegenwärtiger aus unserm eigenen Innern. Es ist uns weniger empfindlich und hemmend, die objectiven Dinge nehmen zu müssen wie sie sind, als in unserm Wissen und in unserm Leisten an ebenso unüberwindliche innere Schranken gebunden zu sein.

Aus beiden Elementen, dem äussern und dem innern, im Vereine flicht sich nun das zusammen, was der Mensch

sein „Verhängniss“, das über ihm Waltende nennt, dem er nicht entfliehen kann, an dessen Widerstand er unaufhörlich stösst. Dies stets sich erneuernde Bewusstsein wirkt nothwendig gefühlserzeugend; und so begleitet ununterbrochen alle unsere andern Bewusstseinszustände und Stimmungen, und mischt sich ihnen bei das Grundgefühl der Endlichkeit, „Abhängigkeit“ von einem über uns Waltenden.

Wer sich aber als ein Endliches fühlt und begreift, kann diesen Urtheilsact nur dadurch vollziehen, dass er sich an dem ursprünglich ihm beiwohnenden Begriffe („Idee“) des Unendlichen negirt; denn Endlichkeit, Schranke, ist ein lediglich verneinender Begriff; er setzt, wenn er ins Bewusstsein tritt, im Hintergrunde dieses Bewusstseins nothwendig den Begriff des Unbeschränkten, „Absoluten“ voraus. Und so wird in jedem Urtheilsacte, der unsere Endlichkeit bestätigt, möge er in der Form des Gefühls oder der denkenden Reflexion hervortreten, zugleich der Begriff (die Idee) des Absoluten mit mehr oder minder deutlichem Bewusstsein sich geltend machen. Dasjenige, wovon wir in letzter Instanz uns abhängig fühlen, ist eben das Absolute, über allem Endlichen Waltende; und sich als endlich wissen (sei dies „Wissen“ nun Gefühls- oder Denkact) heisst zugleich und in unabtrennbarer Einheit, sich befasst und abhängig wissen vom Absoluten, Allwaltenden.

376. Da wir hier nun lediglich vom Gefühle handeln und die Bewusstseinsform des Denkens zur Seite lassen, so ist damit die erste Quelle des „frommen Gefühls“ gefunden. Sie liegt in dem durchaus unwillkürlichen Anerkennungsacte des Absoluten, welcher alle Gestalten und Ausdrucksweisen unsers Selbstgefühls, d. h. des Gefühls unserer Endlichkeit, nothwendig und unabtrennlich begleitet. Je mehr daher dies Selbstgefühl sich entwickelt, desto klarer, vollständiger, reiner muss auch das

fromme Gefühl im Bewusstsein sich mit entwickeln. Beides ist unabtrennbar voneinander und bestätigt nur von der Gefühlsseite her den allgemein schon begründeten Satz: dass die Selbsterkenntniss, je mehr sie sich vertiefe, desto entschiedener dies Selbst über sich erhebt und zur Anerkennung nöthigt einer über ihm waltenden, mehr als endlichen (menschlichen) Macht.

Dieser Anerkennungsact (welcher im Denken allgemeingültigen theoretischen Ausdruck gewinnt) kann nun von der Gefühlsseite aus nur als religiöses Gefühl auftreten und im Bewusstsein als „Andacht" sich kennzeichnen, als unwillkürliches Sichbefasst- und Sichhingegebenfühlen einer unendlichen, mehr als menschlichen Macht.

377. Dies Gefühl aber ist ebenso universal und durchaus gemeingültig, wie es von jenem theoretischen Anerkennungsacte nur behauptet werden kann. „Religiosität", wenn vielleicht auch in unterster, unvollkommenster Gestalt, begleitet all unser Bewusstsein, seine Gefühle und Stimmungen, als unwillkürlich Mitbestimmendes; daher auch, um dies beispielweise zu erinnern, die begleitende Stimmung des andächtigen, ahnungsvollen Ernstes dem ästhetischen, intellectuellen moralischen Gefühle zur Seite geht und zugleich ein entscheidendes Kriterium ihrer Echtheit und Dauer wird, indem darin das Bewusstsein ihres mehr als menschlichen Ursprungs sich verräth. Ebenso ist in entgegengesetzter Richtung der dumpfste, abergläubigste Fetischismus nur die unvollkommenste, dürftigste Gestalt des Abhängigkeitsgefühles; und in der sogenannten „Gottesleugnung" wird nur ein bestimmter, theoretischer Gottesbegriff verneint; den Begriff des Unendlichen und das daraus hervorbrechende Religionsgefühl selbst aber wird das gottesleugnende Bewusstsein dabei so wenig los, dass beide eben im Eifer jener Leugnung indirect sich kennbar machen. Deshalb ist mit Recht gesagt worden, dass es nur

theoretisch, nicht aber allgemein menschlich einen Atheismus geben könne.

Und weiter folgt daraus: man kann auf die innigste, concentrirteste Weise das religiöse Gefühl in sich entwickelt haben, ohne doch zugleich geläuterte theoretische Begriffe vom göttlichen Wesen und von den ewigen Dingen zu besitzen. Umgekehrt ist aber auch zu sagen, und die sämmtlichen „orthodoxen" Theologen aller „orthodoxen Kirchen" der Welt mögen es zur Warnung sich gesagt sein lassen: man kann die (vermeintlich oder wirklich) richtigsten theoretischen Begriffe von Gott und göttlichen Dingen an sich bringen, mit seinem Gefühl und seinem Willen aber in der religionsfeindlichsten Selbstsucht verharren, ja in unseliger Verblendung meinen, weil man theoretisch den „einzig richtigen Glauben" besitze, darum auch wahrhaft religiös zu sein und seine Glaubensmeinungen und Velleitäten für die „heilige Sache Gottes" selbst halten zu dürfen. Alle Glaubensspaltungen und theologischen Kämpfe stammen aus dieser Quelle, aus der unheilvollen Verwechselung von Theologie und Religion, von theoretischem Denken über Göttliches und von Gemüthsstimmung, die uns zum Göttlichen hinzieht.

378. Dies begründet zugleich den tiefreichenden Unterschied zwischen Aberglauben und Superstition, der freilich bisher so gut als unerkannt geblieben ist. Aberglaube ist theoretischer Zustand; er setzt unrichtige, ungeläuterte Vorstellungen über Gott und die heiligen Dinge voraus; „Unglaube", Atheismus ist nur eine besondere Art desselben: verneinender Aberglaube, wie es auch einen positiven, Falsches behauptenden gibt. Aberglaube überhaupt ist aber nicht unverträglich mit echter religiöser Gemüthsstimmung, die dann nur in falschen theoretischen Formen sich Ausdruck und Befriedigung gibt.

Superstition dagegen ist Gefühlszustand; sie hat ihren eigentlichen Ursprung in einem falschen, verkeh-

renden Verhältnisse des Selbstgefühls zum Abhängigkeitsgefühle; sie ist nicht hingebende „Andacht“, sondern widrige Scheu vor der göttlichen Macht, innigste Abneigung vor einer Unterwerfung unter dieselbe. Wir werden ihre charakteristischen Merkmale sogleich (§. 380) kennen lernen. „Religiosität“ und „Superstition“ verhalten sich zueinander wie Schönes und Hässliches, wie Wahres und Falsches, wie Gutes und Böses.

Aberglaube kann daher durch Bildung des Urtheils, Entwickelung und Befreiung des Denkens geheilt werden; er bleibt ein wesentlich Unschädliches für die gesunde Substanz des Geistes. Anders verhält es sich mit der Superstition; sie kann nur durch Brechung des Eigenwillens, durch Umschaffung des Gemüths getilgt werden; denn sie entspringt aus Selbstsucht des Willens und deutet auf tiefe Verkehrung des ganzen Gemüthszustandes. Deshalb kann Superstition sich auch in die geläutertsten Religionsformen einschleichen und ihren reinen Werth recht eigentlich vergiften; denn sie enthält eine direct verkehrende Anwendung derselben.

379. Was nun die Stufenfolge und innere Entwickelung jenes allgemeinen Gefühls betrifft, welches wir (mit Schleiermacher) zunächst ganz abstract als „Abhängigkeitsgefühl“ bezeichnen können, so ergibt sich schon aus dem Bisherigen, dass und warum sie Hand in Hand gehen müssen mit der immer tiefern Erfassung des menschlichen Selbst und seines Willens (§. 375).

Das noch Elementare, Unentschiedene, Neutrale dieses Gefühlszustandes, zugleich aber der gemeinsame Mutterschoos, aus dem sich überreichlich und unübersehlich die Saat religiöser Gefühle erhebt im Menschengeschlecht, wie im Individuum; sei es um zu bleibenden Gestalten sich auszuprägen oder als flüchtige Regungen wieder zu verschwinden; — es ist das ganz unbestimmte Gefühl der „Andacht“ (§. 375), die unwillkürliche Anerkenntniss einer unent-

fliehbaren, in unser Leben und Wirken eingreifenden, uns beherrschenden unendlichen Macht. Diese religiöse Gottesscheu, dunkel, aber unwiderstehlich in uns sich regend, ist als die gemeinsame Wurzel von Religiösität und Superstition zu bezeichnen.

380. Denn sogleich entscheidet sich dies an dem Verhältniss, wie das selbstische Gefühl dadurch erregt wird. Dem Subjecte, welches sich nicht unterwerfen will jener unendlichen Macht, welches sie fürchtet als ein Unbekanntes, das schaden könnte, wenn es nicht beschworen, sein böser Wille zum Guten umgelenkt wird, entsteht jene selbstsüchtige Superstition, das abergläubische Grauen, das in jedem zufälligen Ereigniss das Drohen oder das günstige Anzeichen eines Göttlichen erblickt. Dies Gefühl hat vollständig seine historische Objectivität erhalten in den niedersten Religionsformen des Fetischismus oder des Dämonendienstes, wo man gerade das als böse oder miswollend gedachte Göttliche zu versöhnen trachtet. Aber die dabei zu Grunde liegende superstitiöse Gesinnung kann sogar übertragen werden in die höchste und geläutertste Form der Religion: der niedere Fetischdiener, der seinem Götzen opfert, und der im Christenthum erzogene Bandit, der seinem Heiligen eine Kerze zu weihen verspricht, damit ihm eine Frevelthat nicht mislinge, stehen auf der völlig gleichen Stufe des religiösen Bewusstseins, was ihre Superstition, oder ihr Gefühl, nicht aber was ihren (theoretischen) Glauben anbetrifft.

Hier ist aber noch weiter zu gehen. Ueberall, wo wir uns darüber ertappen, dem Unentfliehbaren uns entziehen, den göttlichen Willen nach dem unserigen umlenken zu wollen, nicht wenigstens als allgemeinen Vorsatz das einzig echte Religiosität beurkundende Gefühl in sich zu hegen, welches in dem gewaltigen Spruche sich darlegt: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der Deinige"; da kann man sicher sein, dass noch ein Rest jener selbstsüchtigen Superstition in uns zurückgeblieben sei,

deren tiefste Wurzel eben der Selbstwille ist. Dieser ist jedoch keinesweges etwas Zufälliges oder zu Vermeidendes, sondern er ist Eins mit dem „natürlichen“ Selbstwillen unserer Individualität, mit dem „Selbsterhaltungstriebe“ in seiner allgemeinsten und weitesten Bedeutung. Er wird auf das gleichfalls universeller Weise in uns waltende Religionsgefühl bezogen und in unmittelbarem Conflict mit ihm tretend zu dem, was die Theologie höchst treffend und auch von Seite der Psychologie nur zu bestätigen — als die nie aussterbende „Erbsünde“ bezeichnet, als den stets von neuem sich regenden „alten Adam“ in uns.

381. Und so ergibt sich denn, dass in jenem primitiven, noch dunkel wirkenden Religionsgefühle (§. 375) zwei Gefühlselemente miteinander in einem natürlichen Kampfe liegen: das Gefühl des eigenen Selbst und das Abhängigkeitsgefühl, beide gleich mächtig, gleich ursprünglich und somit gleich unaustilgbar.

Aber dieser „natürliche“ Widerstreit wird dadurch getilgt, indem der Geist eben über seine Unmittelbarkeit („Natürlichkeit“) allmählich und immer entschiedener sich erhebt: im theoretischen Denken durch die Speculation, im Gefühle und im Willen durch die vollendete Entwickelung des Religionsgefühls. Nur das Letztere ist hier zu zeigen.

Die nothwendige Lösung dieses Widerstreits ergibt sich nämlich ganz von selbst aus dem innern, objectiven Verhältniss zwischen dem endlichen Geiste und dem Unendlichen. Wie sehr und wie oft auch der Selbstwille des erstern sich auflehne gegen die unendliche Macht: er muss erkennen, er muss zuletzt auch fühlen, dass dies ein ohnmächtiges, widerspruchsvolles Ringen sei. Der Geist unterwirft zuletzt seinen Willen dem Unendlichen, weil er erkennt und fühlt, dass sein gesammtes Wesen ihm unterworfen sei. Es ist der nothwendige, endlich nicht aus-

bleibende Sieg der Wahrheit über den trügerischen Schein auch im Willen.

382. Hiermit hat nun das religiöse Gefühl erst seinen wahren Charakter gewonnen; das Subject ist seines Grundverhältnisses zum Unendlichen inne geworden. Der Selbstwille unterwirft sich freiwillig der Macht des Unendlichen, „Ergebung" ist über den Geist gekommen, im Gefühle, wie im Willen. Hiermit vollzieht sich der specifisch religiöse (wahrhafte Religiosität begründende, die Superstition mit der Wurzel ausrottende) Gefühlsact. Von ihm ist daher auch in anderer Beziehung das Umgekehrte zu behaupten, wie von der Superstition. Er ist auch in seiner Unvollkommenheit schon wahr und gesund. Mögen in diesem echt religiösen Gemüthszustande auch die (theoretischen) Vorstellungen vom göttlichen Wesen noch nicht die vollkommensten und gereinigtsten sein: so hat der Mensch doch das rechte Verhältniss zu Gott in seinem Gefühle gefunden.

Und dies Gefühl steigert und vertieft sich sofort, weil es ein ursprüngliches, gesundes ist. Die blos negative „Resignation" erhebt sich zur freudigen Ergebung, zur „Demuth", als der einen Grundeigenschaft des wahrhaft Religiösen. Demuth ist die gewollte, befriedigte Unterwerfung unter den göttlichen Willen. Ihr kommt entgegen, gleichsam sie belohnend, weil hervorgehend aus dem innern Segen, der jene Gesinnung begleitet, die andere Grundeigenschaft religiöser Gesinnung, Vertrauen zur waltenden Allmacht, stets sich steigernde Zuversicht, von ihr wohlbehütet zu sein. Beides, Demuth und Gottvertrauen, sind nicht geschiedene, sondern sich ergänzende, wechselseitig sich fordernde und zugleich fördernde Gefühlszustände.

383. Hiermit ist nun angebahnt und eingeleitet, was wir als den höchsten Ausdruck und die Vollendung des religiösen Gefühls bezeichnen müssen, das Bewusstsein der Versöhnung mit dem Göttlichen, worin zugleich jener

„natürliche“ Widerstreit (§. 380) zwischen dem Selbstwillen und dem Abhängigkeitsgefühle gründlich getilgt ist.

Wir unterwerfen uns nicht mehr blos dem Göttlichen in wiederholten und stets von neuem nothwendig werdenden Selbstentsagungsacten, sodass wir unser Selbstgefühl und unsern Willen als ein stets zu Ueberwindendes und Besonderes immer noch übrig behalten, sondern definitiv und einmal für alle hat der Unterwerfungsact sich vollzogen. Der innere Grund davon ist, weil unser Selbst und unser Wille aufgehört haben, ein Abgesondertes, Widerstandsfähiges zu sein. Was auf der vorigen Stufe noch über ihnen stand als ein ihnen selbst Fremdes und Höheres, ist jetzt ihr eigenes Wesen umschaffend mit ihnen Eins geworden. Das Unendliche, Göttliche hat das blos Menschliche, jene „natürliche“ Selbstsucht (§. 380), in ihnen aufgezehrt, nicht aber um das Selbstgefühl der Persönlichkeit und des eigenen Willens zu vernichten, sondern um es in der höhern Gestalt innerer Ewigkeit wiedererstehen zu lassen, wie die weitere Untersuchung dies erweisen wird.

384. Diesem psychischen Hergange innerer Verewigung im Selbstgefühl und im Willen haben wir daher aufs Sorgsamste nachzuforschen.

A. Zuerst im Selbstgefühle:

Jedes Gefühl einer gewollten Vereinigung mit einem Andern ist Liebe. Jede gelungene Vereinigung mit dem Andern oder jede verwirklichte Liebe gewährt Befriedigung; eine desto höhere, je höher und liebenswerther der Gegenstand ist; die höchste Befriedigung — wir nennen sie „Seligkeit“ — tritt daher dann ein, wenn der Gegenstand selbst der höchste ist.

Deshalb ist die Gottesliebe die schlechthin höchste, allein absolut befriedigende, einzig volle Seligkeit erzeugende Gestalt aller Liebe; denn sie richtet sich auf den schlechthin höchsten, absolut liebenswerthen Gegenstand.

Aber keine verwirklichte Liebe ohne Gegenliebe, d. h. ohne das im liebenden Subject zugleich mithervortretende Gefühl wirklicher Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande, welche von des letztern Seite einen ebenso freien, d. h. nur aus eigener Liebe hervorgehenden Gefühlsact, „Gegenliebe", voraussetzt. Die verwirklichte, befriedigte, innerlich belohnte Liebe ist mit eigener, absoluter Gefühlsevidenz dessen sicher, dass sie geliebt werde; denn nur darin liegt der Same und Zunder, um ihr eigenes Gefühl stets von neuem wieder anzufachen. Und so bewährt es ausnahmslos die wirkliche Erfahrung.

385. Denn die Gottesliebe, so gewiss sie in den Geistern, die von ihr ergriffen sind, thatsächlich nirgends und niemals in trübem objectlosen Sehnen sich verzehrt, sondern überall und stetig den höchsten Lohn der Befriedigung bei sich führt, das Gefühl der daraus entspringenden „Seligkeit" uns gewährt, bietet uns eben dadurch den factischen, den wirksamen Beweis, dass ein erwiederndes Object dieser Liebe vorhanden sei, dass Gott uns wiederliebe; oder um dem Begriffsausdruck metaphysisch und psychologisch sogleich die volle Genauigkeit zu geben und zugleich seine vollständige Consequenz auszusprechen: dass wir Gott nur dadurch zu lieben vermögen, weil er selbst die Quelle dieser und jeder Liebe, die absolute, uns durchdringende Liebesmacht ist. Wir erfahren Gott in dieser psychischen Thatsache als die höchste Liebe; denn nur durch ihn vermögen wir überhaupt zu lieben, uns wechselseitig und ihn und darin endlich der höchsten Liebe theilhaft zu werden.

Dies wirkt jedoch zugleich auf unser theoretisches Verhalten zurück. Denn wie könnten wir nun in der innern Gewissheit dieses Gefühls an Gottes Dasein oder an seiner Liebe noch zweifeln? Erleben wir doch darin die Wirkung von beiden auf höchst energische und zugleich unverkennbare Weise! Es ist eine factische Ueberführung, die

keiner allgemein theoretischen Gründe weiter bedarf, weil sie mitten im Thatsächlichen und seinen Wirkungen sich befindet.

386. Damit wird zugleich jedoch auch der theoretische Begriff vom göttlichen Wesen auf bedeutungsvolle Art gesteigert und vertieft. Es ist jener factische Beweis von der Persönlichkeit und von dem Gemüthe des göttlichen Wesens, den wir am Schlusse unserer „speculativen Theologie“ aus der Thatsache einer Gottesliebe im Menschen abgeleitet und dort weiter begründet haben. *)

Auf den beiden vorhergehenden Stufen des Religionsgefühls (§. 380, 382) konnte das Subject sich noch begnügen mit den unbestimmten Begriffen eines Unendlichen, eines dunkeln, unentfliehbaren Schicksals, selbst eines allgemeinen, unpersönlichen Weltgeistes. Wo die Religion sich noch nicht über die Form widerwilliger, scheuer Theophobie erhoben hat, selbst wo sie noch die Stufe der Resignation nicht überschreitet, sei es in Gestalt stolzer stoischer Ergebung in das Unvermeidliche, sei es in der mildern Form entsagender Hingebung an ein dunkles Geschick: so ist es in beiden Fällen ein dem menschlichen Gemüthe noch unbekanntes Göttliche, dem es sich unterwirft, ohne es eigentlich zu kennen. Es steht über dem Menschen, das Gefühl der Entfremdung, des Gegensatzes zwischen beiden ist noch nicht ausgetilgt. Denn der Mensch hat seine beseligende Wirkung noch nicht empfunden; er ist der Möglichkeit einer „Vereinigung“, eines „Umgangs mit Gott“ (wir können uns auch psychologisch keiner treffendern Ausdrücke bedienen, als der

*) „Speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre“, 1846, §. 262—264, S. 675—685, welche Begründung wir mit der gegenwärtigen Begriffsentwickelung zu vergleichen bitten, indem beide, nach dem durchaus verschiedenen Standpunkt der beiden Werke, gegenseitig sich bestätigen und aufhellen.

alten, wohlbekannten sämmtlicher christlicher wie nicht-christlicher Mystiker und Theosophen, welche gemeinsam sich ihrer bedienten, weil sie dies Gefühl aus eigenem Erlebniss kannten) weder kundig noch sicher geworden.

387. Anders auf dem höchsten Standpunkte der Religion (§. 385), dem der empfundenen, ihres Gefühls gewiss gewordenen Gottesliebe.

Mag auch das religiöse Gefühl auf dieser Höhe und Selbstgewissheit die theoretische Begriffsbestimmung über das höchste Wesen (wie recht und billig) der freiforschenden Vernunft und Wissenschaft überlassen; aber die unmittelbare und nicht auszutilgende innere Gewissheit (der „lebendige“ Glaube) wohnt ihm bei, dass dies geliebte, dies mit seinen beseligenden Wirkungen in uns empfundene Wesen auch ein persönliches, wissendes, wollendes, liebendes Wesen sei, welches uns, uns als Einzelwesen (und dies ist die allerstolzeste Zuversicht, deren ein Endliches sich getrösten kann) in sein ewiges Bewusstsein aufgenommen hat, welches von uns weiss, uns will und liebt.

Und so ist die Gottesliebe nicht nur die höchste Gestalt des religiösen Gefühls, sondern der Gipfel und der vollkommenste Ausdruck aller geistigen Gefühle überhaupt. Es ist durch sie eingetreten in den Geist, was wir das innerlich Verewigende des Gefühls nannten (§. 383); denn in ihr und durch sie allein ist der Geist definitiv und auf gründliche Weise der Liebe des Zeitlichen entrückt worden.

388. B. Dasselbe gilt von dem eng mit diesem Gefühle verbundenen Willen. Die Liebe Gottes bietet dem vorher unstet suchenden, in ungenügenden Zielen sich abmühenden, niemals durch sie befriedigten Willen das einzig standhaltende Ziel, das rechte, vollbefriedigende Quietiv. Denn sie ist weder ausschliessend theoretisch, noch bloser Gefühlszustand, sondern zugleich auch prak-

tisch, den Willen bestimmend, indem sie ebenso zur Erforschung des göttlichen Wesens und seiner Werke, zur Beschaulichkeit auffordert, wie unsern Willen zur Begeisterung entzündet, um in gotteswürdigen Thaten jene Gesinnung darzulegen. Dadurch ist der Wille allen blos zeitlichen Zielen entrückt, er erstrebt und er vollbringt nur, was der Idee der Vollkommenheit im Willen, d. h. der „Idee des Guten" entspricht. So ist auch er darin seiner innern Ewigkeit sicher geworden. Denn wie die Gottesliebe ein unvergängliches, ihrer innern Dauer und Stetigkeit gewisses Gefühl ist, eben also verhält es sich auch mit dem sie begleitenden, aus ihr hervorgehenden Willen, dem der „bewussten Sittlichkeit".

Wegen der weitern Ausführung dieses wichtigen Lehrpunkts müssen wir uns übrigens vorerst auf unsere „Ethik" berufen, deren Hauptaufgabe es war, zu zeigen, wie vollendete, „bewusste" Sittlichkeit nur innerhalb der Religion gewonnen werden könne. Erst auf dieser Stufe „hat sich der Wille von allem Schwankenden, Uneinigen befreit, weil er mit der Idee des Guten, dem ewigen Willen Eins und sein Organ geworden ist. Dieser Begriff ist hier der entscheidende, wie er auch eigentlich die ganze Thatsache" (bewusster Sittlichkeit) „erklärt. Dass in Gott ein ewiger Wille des Guten sei, erfahren wir eben an uns selbst, wenn wir wahrhaft ergriffen sind von jener heiligen Begeisterung. Wir sind praktisch oder thatsächlich in den Standpunkt eingerückt, welcher zwar dem Erkennen als der höchste metaphysische oder theosophische zugänglich ist, da aber immer aus uns herausgestellt werden kann, als eine vielleicht plausible, immerhin aber unserm Gemüthe und innersten Selbstbewusstsein fremde Hypothese".

„Dies ist hier nicht mehr möglich, sofern wir unsern Zustand nur begreifen. Der ewige, Welt und Selbstheit überwindende Wille in uns beweist uns thatsächlich

das Dasein eines unendlichen, heiligen Willens, so gewiss wir Organe dieses Willens geworden sind. Dies Unendliche, weil unser ganzes endliches Wesen Umschaffende, bewährt sich an uns auf objective Weise: unser Wille ist nicht mehr der alte, unstete, mit sich kämpfende, sondern der in bewusster Freude, in klar sich erfassender Begeisterung das Höchste und Schwierigste gleich dem Leichtesten vollbringt. Diese Sittlichkeit ist eben darum Religion geworden; aber nicht also, dass sie die Religion ablöste oder an ihre Stelle träte, sondern dass sie nach der Seite des Selbstgefühls religiös, Bewusstsein der Gottinnigkeit ist. Sie ist sich bewusst, nur aus jenem höchsten und heiligen Willen zu wirken, und stellt daher auch alles ihr einzelnes Vollbringen nur ihm, nicht aber mehr sich selber anheim. Ihr Handeln trägt den Charakter begeisterter Demuth und Ergebung." *) (Vgl. §. 384.)

389. Blicken wir endlich auf den Gesammterfolg zurück, welchen die Gottesliebe auf den Gemüthszustand übt, so müssen wir sie als den dauerndsten und intensivsten Affect bezeichnen, der überhaupt das Gemüth ergreifen kann.

Den dauerndsten Affect: denn er ist auf den Gegenstand gerichtet, der einzig ohne Wandel Stand hält und der eigentlich allein uns in letzter Instanz befriedigen kann, weil wir Alles, was uns sonst theuer, heilig und hochwerth ist, auf ihn beziehen, an ihm befestigen müssen, um dessen sicher zu sein, um es gleichsam für immer gerechtfertigt von da aus zurückzuerhalten. Die Gottesliebe, einmal in unserm Gemüthe entzündet, erlöscht nie und verdunkelt sich nie; sie ist das schlechthin Unsterbliche in uns; denn was sie erregt und woraus sie entspringt in unserm Gemüthe, hat allein ewige Dauer; objectiv oder an sich,

---

*) „Ethik", II, 1, S. 188.

wie für das Gemüth; so gewiss wir die hohe und tiefe Wahrheit nicht vergessen (§. 385), dass wir nicht durch uns und aus eigener, endlicher Kraft Gott zu lieben vermögen, sondern nur durch ihn selbst.

Darum ist sie auch der intensivste Affect, indem sie den reichsten Gehalt und die vielseitigsten andern Gefühlsanregungen in sich schliesst. Von allen Seiten strömen uns die Veranlassungen dafür zu, wenn wir überhaupt von ihr erfüllt der Weltbetrachtung oder dem Weltwirken uns zuwenden. Sie weiht und adelt Alles, wie sie umgekehrt auch das Widrigste erträglich macht; denn von der Höhe dieses Gefühls aus geschaut ist nichts Endliches für sich bedeutend oder absolut verwerflich, sondern es wird aufgelöst in jenes Gefühl gleichmachender Liebe, welche das Höchste nicht überschätzt und auch im äusserlich Verwerflichsten die Spuren des Guten noch aufsucht. Dass nämlich die wahre Gottesliebe praktisch oder im Willensausdruck nur als die höchste Menschen- und Creaturenliebe sich zeigen könne, hat die „Ethik“ streng begriffsmässig erwiesen*) und es wird ausnahmlos durch die Erfahrung bewährt.

390. Selbstverständlich sind wir hiermit auf den Gipfel unserer Betrachtung gelangt, indem wir die schlechthin vollkommenste psychische Erscheinung, das höchste Ziel aller Geistesentwickelung entdeckt haben. Etwas darüber noch Hinausreichendes, noch Vollkommneres kann keine Weisheit ersinnen, hat es auch noch niemals versucht. Und auch im Leben bedarf der Mensch nichts Höheres, noch vermag er ein Vollkommneres zu erstreben; denn er ist, einmal in diesem Gefühle wurzelnd und der daraus sich erzeugenden Gesinnung theilhaftig, seiner innern Vollendung („Glückseligkeit“ nennt es die Ethik) gewiss

*) „Ethik“, II, 1; §. 14—18, 50.

geworden; er hat, was nur der abstractere oder allgemeinere Ausdruck für denselben Gedanken ist, das Bewusstsein erlangt, wirklich und thatkräftig die Schranken seiner Endlichkeit durchbrochen zu haben. Er lebt das Ewige und ist dessen sich innigst bewusst.

Die Psychologie hat zugleich damit den innern objectiven Beweis ihrer Vollendung (des Abschlusses ihrer Untersuchung) gegeben, ingleichen aber auch davon, dass ihr Grundbegriff vom Geiste der allein richtige und erschöpfende sei, weil er der absolut höchsten Erscheinung, die es überhaupt im geistigen Leben gibt, sich gewachsen zeigt, ja, weil er dieselbe in gewissem Sinne zum Principe der ganzen Psychologie macht. Wir kehren am Schlusse der Untersuchung zum Anfangsbegriffe derselben zurück, nachdem er durch alle Stadien der Entwickelung sich bereichert und bestätigt hat. Nur weil der Geist an sich oder ursprünglich ein ewiges, vorzeitliches Wesen ist, vermag er auch in seinem Bewusstsein die Zeitlichkeit zu durchbrechen, und in allen Richtungen dieses Bewusstseins, im Erkennen, im Fühlen und Wollen, einen ewigen, aus der übersinnlichen Welt stammenden Inhalt aus sich herauszuleben. Umgekehrt — und diese Folgerung ist gleichsehr berechtigt —: weil die psychologische Entwickelungsgeschichte des Geistes erwiesen hat, dass durchaus nicht Alles in seinem Bewusstsein blos abgeleitet werden könne aus „Sinnlichkeit“ und aus „reflectirendem Denken“, dass vielmehr das Höchste und Wichtigste, das eigentlich Productive des Geistes, durchgreifend sich nur erklären lasse aus dem Begriffe übersinnlicher, dem Geiste sich einsenkender „Eingebung“: so ist nach Rückwärts daraus zu schliessen, dass auch das vorbewusste Wesen dieses Geistes zurückreichen müsse bis in den ewigen Ursprung der Dinge. Und was hier als Resultat eines vermittelten Schlusses erscheint, welches der Wissenschaft

vorzubehalten ist, davon überzeugt, überführt zugleich auf thatsächliche Weise den Geist jener Gefühlszustand, den wir Gottesliebe nannten. (§. 384 fg.)

---

391. Bei dem Abschlusse der gegenwärtigen Untersuchung mag es erlaubt sein, auf das schliessliche Gesammtergebniss der Psychologie einen vorläufigen Blick zu werfen, die allgemeine Gesinnung zu schildern, zu welcher sie den Menschen heraufleitet, sofern er dem eigenen, von ihr entworfenen Bilde getreu bleibt, den eigenen Geistesspuren nachgehen will. Mit einer prägnanten, schon seit dem Alterthume dafür gewählten Bezeichnung hat man diese Gesinnung „Weisheit" genannt, ebendamit aber auch behauptet, dass solche Weisheit ein schwer zu erringendes, selten erreichtes „Ideal" sei. Man gab damit der schlimmen Folgerung Raum, dass der Mensch seltsamerweise dazu bestimmt scheine, seine Bestimmung gerade nicht zu erreichen, wenn jene Weisheit ihm zeitlebens ein unerreichbares Ideal, ein frommer Wunsch bleiben müsse!

Es ist der Nebenerfolg unserer Psychologie, diesen schädlichen Wahn zu zerstören, zugleich aber auch den Grund jenes Irrthums aufzudecken. Nicht im geringsten werden wir der reinen Hoheit jenes Ideals zu nahe treten, nicht im mindesten den scharfen und specifischen Gegensatz verwischen, welcher die Weisheit bis auf die Wurzel abscheidet von der gemein selbstischen, wenn vielleicht auch mit allen Künsten der Klugheit ausgestatteten weltlichen Gesinnung. Dennoch wird zugleich sich zeigen, dass Weisheit keineswegs ein abstractes Ideal, ein fernabliegender Zustand für uns sei, sondern in schlichtester Demuth uns erreichbar bleibe auf den verschiedensten Wegen unsers Geistes.

392. Was ist der wahre, zugleich der allein erschöpfende Begriff der Weisheit?

Wenn wir hier, am Schlusse des „ersten Theils", bereits am Ende der Gesammtentwickelung des Bewusstseins nach den drei Richtungen des Erkennens, des Fühlens und des Wollens angelangt wären: so würden wir als vollständiges Ergebniss derselben den folgenreichen Satz aussprechen können, der aber auch als vorläufiges Axiom innerer Ueberzeugungskraft nicht entbehren wird:

dass die Wahrheit und Vollendung des Geistes in **einer** der drei Richtungen des Bewusstseins unmittelbar auch die Wahrheit und Vollendung der **beiden andern** in sich schliesse.

Dies heisst aber mit andern, nur ausdrücklichern Worten: Jede gründlich verfolgte Bildungsrichtung, jeder gewissenhaft ergriffene „Beruf", sei er theoretisch oder künstlerisch, oder verharre er in der schlichten Form praktischer Willensbethätigung, schliesst „Weisheit", harmonische Vollendung in sich ein, sofern nur der Geist dazu hindurchdringt, an der Begeisterung für den Beruf fortwährend sich zu entselbsten und eines innerlich Ewigen darin bewusst zu werden. Von dem dunkelsten, unscheinbarsten Erdwinkel her ist der Himmel erreichbar, kann der Mensch aller Gaben des Geistes, der „Weisheit", theilhaft werden.

393. Weisheit nämlich ist die gemeinsame Einheit und das harmonische Ergebniss der drei sich vereinigenden und in innere Uebereinstimmung gesetzten Richtungen des Erkenntniss- und Gefühlslebens und des Willens. Ihren Ausgangspunkt hat sie im Erkennen, in bewusster Ueberzeugung; stets aber schlägt sie zugleich in den Willen über, in die praktische Gesinnung. Aber die Weisheit erzeugt zugleich den höchsten Gefühlszustand, der, wie wir wissen, nur in der Religion gefunden werden kann.

1. Sie erkennt und beurtheilt alle eigenen und fremden Zustände, Gesinnungen, Handlungen, nach dem, was sie sind, wie nach dem, was sie werden sollen, nur in Bezug auf die Eine Idee des Unbedingten, Vollkommenen,

praktisch: des Guten, welche ihr als einziger Massstab der Werthbestimmung gilt. (Die Weisheit ist somit von ihrer theoretischen Seite Ausdruck des „Vernunft-Bewusstseins“ in seiner specifischen Bedeutung, des Innewerdens der „Idee des Absoluten“. Und so ist sie eben dadurch specifisch unterschieden von der „Klugheit“, die ihre Werthbestimmung aus zufällig empirischen Massstäben schöpft.)

Die Weisheit daher, insofern sie darin besteht, gegebene Zustände zu erkennen und zu beurtheilen, muss als Erkenntnisszustand bezeichnet werden, aber als vollkommenster; denn die Dinge werden von ihr nach ihrem absoluten, nicht mehr irgend relativen Werthe beurtheilt, ob der Idee des Guten angemessen oder nicht. Damit erhält aber das Urtheil der Weisheit einen allgemein menschlichen, durchaus gemeingültigen Charakter. Unabhängig von jeder besondern theoretischen Bildung und unbestochen von jeder individuellen Neigung oder Willkür spricht es in Jedem, der es hören will; denn es ist die ewige und unveränderliche Sprache des „Guten“ in uns.

2. Aber sie ist durchaus nicht blos theoretischer Zustand, und allein als dieser wäre sie noch nicht Weisheit, sondern sie ist stets auf Bethätigung im Willen gerichtet; denn sie beurtheilt die gegebenen Zustände nur zu dem letzten Zwecke und in der eigentlichen Absicht, um das Gute aus ihnen hervorzubilden. Weisheit ist zugleich der definitive, in sich entschiedene Wille des Guten; daher vollkommenster Willenszustand, zugleich in der höchsten Form, der Form des Selbstbewusstseins. Denn nicht durch dunkeln Trieb geleitet, sondern nach jenem klar bewussten Urtheil sich bestimmend wirkt der Wille der Weisheit. Sie ist theoretisch-praktisch zugleich: sie ist unveränderliche „Gesinnung“, die aber stets fruchtbar an guten Thaten ist, weil sie den Willen bis in seine einzelnsten Handlungen begleitet, ihn leitend zugleich und antreibend.

3. Die Weisheit ist aber auch der vollkommenste Gefühlszustand; dass dieser jedoch allein in der Religion, zuhöchst in der Gottesliebe gefunden werde, hat das Vorige ergeben.

In dieser liegt aber erst die Vollendung, der „Gipfel" der Weisheit (was nicht immer erkannt worden!). Die Weisheit also, wie wir sie bisher beschrieben, ist noch nicht Frömmigkeit — dies müsste sogar als ein sehr schädlicher Irrthum bezeichnet werden —, sondern sie hat sich zur Frömmigkeit zu erheben, um ihres eigenen Zustandes in unwandelbarer Sicherheit gewiss zu werden. Und dies zwar in doppelter Hinsicht:

Nur wenn jenes Gefühl andächtiger Erhebung allgegenwärtig unser Leben begleitet, vermag das „Urtheil" der Weisheit wach und unbestechlich zu bleiben, denn nur dann ist es des höchsten Standpunktes der Beurtheilung wirklich eingedenk. Ebenso kann der „Wille" der Weisheit nur aus jener steten Erhebung unwiderstehliche Energie schöpfen, denn nur dann hat sich ihm die ewige Quelle des sittlichen Willens geöffnet. Beides, Urtheil wie Vorsatz, hat nur in jenem Gefühle seine innerlich verewigende Gewissheit erhalten.

394. Aber noch mehr: Erst durch die Religion ergänzt, ist die Weisheit über sich selbst und den eigenen Ursprung klar geworden; sie kann sich nicht mehr (sofern sie es wollte) als bloses Menschenerzeugniss betrachten, als ein unwillkürliches Product unserer Lebenserfahrungen, Selbsttäuschungen, Miserfolge. Eine solche kann allerdings auch sich einstellen: es ist die trübselige Weisheit des Ueberdrusses, der Entzweiung mit dem Leben, des verödenden Bekenntnisses, „dass Alles unter der Sonne eitel sei", von welcher seichten Afterweisheit zu erlösen gerade die rechte kommen muss, welche nicht mehr blos dem Menschen entstammt, sondern durch eine mehr als menschliche Kraft uns erhebt über das blos „Zeitliche" in uns selbst und

in den uns umgebenden Dingen, zugleich aber den Ursprung und Quell dieser Erhebung uns kennen und verstehen lehrt. Denn das Entscheidende dieser Erhebung, das Standhaltende dieser Weisheit für den Menschen besteht eben darin, alles Irdische und sich selbst in einem neuen Lichte zu erblicken, dem Lichte der Ewigkeit, und ihn zu einem neuen Leben zu erwecken, dem Leben aus der begeisterungsvollen Gewissheit des Ewigen.

Dies aber ist kein seltener, gleichsam übermenschlicher Zustand, am wenigsten ein solcher, in welchem eine aufgeschraubte Exaltation sich erkennbar machte, sondern der die gelassenste Stille des Gemüths ebenso erzeugt, als er in ihr gedeiht. Jeder kennt diesen Zustand, ja hat sich in ihm befunden, welcher überhaupt nur unbedingter Begeisterung fähig war für irgend etwas über ihm Stehendes, ihm unbedingt Werthvolles und Gutes, und der darüber Sich Selbst vergass. Damit hat, sei es auch nur vorübergehend oder in der beschränktesten Form, ein Strahl der „Weisheit" ihn berührt, und es liegt nur an ihm, der Seligkeit dieses Zustandes gewiss und in ihm heimisch zu werden.

Denn die Weisheit ist nur der Inbegriff dessen, was als das Apriorische, Ewige in jedem von uns verborgen ruht, aber zum hellsten, energievollsten Bewusstsein erhoben, welches Bewusstsein eben in seiner psychologischen Wirkung als „Begeisterung" empfunden wird. Der Weisheit ist daher kein selbstbewusster Geist völlig verschlossen; mag er auch im Einzelnen ihre Stimme nicht hören, will er auch bleibend sich nicht ihr unterwerfen, er kennt sie dennoch im tiefsten Hintergrunde seines Wesens und begehrt heimlich nach ihr; denn er ahnet, dass er durch sie allein Einheit in sich und Versöhnung mit der Welt zu finden vermag.

---

395. Die Psychologie hat ihr Ziel erreicht, indem sie den Höhenpunkt des menschlichen Selbstbewusstseins auf-

gewiesen, darin das vielverhandelte Räthsel des menschlichen Daseins von selbst sich löst, der tiefste, einschneidendste Zwiespalt desselben wirklich getilgt ist: der Widerspruch zwischen „Wunsch“ und „Erreichung“, zwischen „Erkenntniss“ und „Wille“, zwischen „Glauben“ und „Wissen“. Aber wirksam zu heilen ist er weder durch die Theoreme einer abstracten Begriffsweisheit, noch durch die Lehrsätze eines traditionellen Glaubens, sondern lediglich durch Leben und Erleben, in realer, einem Jeden zugänglicher Geisteswirkung. Es hat sich gezeigt, worin diese allein bestehen könne: es ist die uns ergreifende Gewissheit, dass wir im Ewigen leben, d. h. die Religion und die daraus erzeugte „Weisheit“.

Zu dieser Gewissheit bedarf es allerdings nicht der Wissenschaft, und die Menschheit hat nicht auf diese gewartet, um ihre höchsten, aus jener ewigen Welt stammenden Thaten zu vollbringen. Vielmehr hat umgekehrt es erst der That bedurft, um die Wissenschaft auf diese Höhe der Betrachtung zu leiten. Wohl aber wirkt dadurch die Wissenschaft mittelbar thatbegründend, indem sie mit kalter unerbittlicher Consequenz der Theorie dem Menschen das einzige Ziel seiner Vollendung, das alleinige Heilmittel gegen die ihm eingeborene Krankheit, seine Verflechtung mit dem Irdischen zeigt.

Dass es ununterbrochener Einwirkung ewiger Kräfte bedarf, damit die Gesammtheit der irdischen Dinge, ihre stete Ineinsstimmung und stets sich wiederherstellende Harmonie Bestand habe, dies postulirt der Glaube und lehrt die gründliche, nicht in der mechanischen Vorstellung fertiger „Naturgesetze“ erstarrte Speculation. Die Stätte der Ueberführung aber zu finden, worin der Einschlag des Ewigen ins menschliche Bewusstsein geschieht, ist die eigentlich entscheidende Leistung der Psychologie, das schlechthin von ihr zu Fordernde, wenn sie auf eigene Vollendung Anspruch machen will.

396. Dadurch wird die Psychologie mittelbar zugleich nach ihrem Gesammtergebniss zu einem objectiven Beweise für das Dasein Gottes — zu einem „objectiven“, auf Thatsachen und Wirkungen beruhenden. Denn sie zeigt, wie unser Bewusstsein in seinen höchsten, eigentlich vermenschlichenden Erscheinungen gar nicht erklärbar wäre ohne jenen von Innen her einwirkenden göttlichen Einfluss, ohne jene geheimnissvolle „Theohomilia“, welche, stets vorhanden und wirksam, stets den Menschen, die ganze Menscheit ausheilend wie erhebend, dennoch erst in der Religion deutlich gefühlt und mit innigem Bewusstsein ergriffen wird.

Es muss daher von diesem Standpunkt aus als das Ueberflüssigste von der Welt, ja als die Seichtigkeit selbst erscheinen, nunmehr noch nach mittelbaren, auf indirectem Wege erlangten Beweisgründen sich umzuthun, da die Selbsterkenntniss des Menschen, je tiefer sie greift, desto unmittelbarer und sicherer dieser Beweis ist, da gar Nichts im menschlichen Geiste gründlich und in letzter Instanz erklärbar wäre ohne jene Grundvoraussetzung, ohne die absolute conditio sine qua non eines göttlichen Geistes und seiner Einwirkung auf den menschlichen.

Das Entsprechende gilt von den Beweisen persönlicher Unsterblichkeit. Es gibt keinen einzelnen vollgenügenden Beweisgrund dafür. Die Psychologie im Ganzen muss diesen Beweis führen. Und sie führt ihn auch, indem sie erfahrungsmässig das übersinnliche Wesen des Geistes ablöst von seinem „Sinnenbewusstsein“, welches sie vielmehr als eigenes Product des Geistes erweist, hinter welchem er sein wahrhaftes Sein und eine davon unabhängige, nicht darin erschöpfte „Bewusstseinsquelle“ besitzt, welche zugleich schon innerhalb des Sinnenlebens als das eigentlich Schöpferische, übersinnlicher Eingebungen Fähige sich erweist.

Daran schliesst sich ein drittes entscheidendes Ergebniss. Und es ist abermals kein abstracter Begriff, sondern eine

Thatsache, mit der wir an den Anfang unserer Untersuchungen (§. 29—32) zurückkehren. Wir behaupteten dort die Allverbreitung des „Genius“, die Universalität und innere Ewigkeit des menschlich Persönlichen. Aber die Gründe dafür konnten an jener Stelle selbstverständlich mehr nur anthropologischer als psychologischer Art sein, und wir erwarteten die letzte Bestätigung, den entscheidenden Ausschlag erst vom Schlussergebniss der psychologischen Untersuchung.

Diese ist uns hier in vollem Masse zutheil geworden. Die höchste psychische Thatsache, die Religion und in ihr das Bewusstsein innerer Ewigkeit, weit entfernt, die Selbstgewissheit der Eigenheit und Persönlichkeit in uns zu unterdrücken oder auch nur zu schwächen, bestätigt und verstärkt sie vielmehr, ja erhebt sie zu einem Grade weltüberwindender Energie, mit welchem Nichts sich vergleichen lässt, was sonst noch von begeisternder Erhebung im Bereiche psychischer Erfahrungen uns begegnet. Es ist das letzte, zugleich das höchste Zeugniss des Geistes von seiner ewigen Natur, dass je inniger er sein Selbst ergriffen fühlt von der göttlichen Macht, desto freudiger und zuversichtlicher er dieses Selbstes gewiss wird. Und so fordert es eben die innere Wahrheit dieses Verhältnisses: der Menschengeist ist dadurch nur mit Bewusstsein in seinen Ursprung und in sein wahrhaftes Element zurückgekehrt. Er ruht nunmehr bewusst und darum beseligt im Schose des ewigen und verewigenden Geistes.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Psychologie.

Psychologie.

Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen,

oder

Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins,

begründet

auf Anthropologie und innerer Erfahrung.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Zweiter Theil.

Die Lehre vom Denken und vom Willen.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1873.

Vorrede zum zweiten Theile.

Auf das wiederholte Andringen der Verlagshandlung und auf den Rath und Wunsch meiner Freunde, welche zugleich sich als Freunde des vorliegenden Werkes erwiesen, versuche ich es, dasselbe von seiner bisherigen fragmentarischen Gestalt zu befreien und es als systematisch geschlossenes, wenn auch nicht gleichmässig abgerundetes Werk dem Leser darzubieten. Ursprünglich war es meine Absicht, die nachfolgenden neuen sechs Kapitel des Werkes in Form eines „Anhangs" dem ersten Theile einzuverleiben. Die Verlagshandlung hat es vorgezogen, sie abgesondert als zweiten Theil des Werkes erscheinen zu lassen, um den Umfang des ersten nicht allzu sehr zu vergrössern. Dadurch möge das äussere Misverhältniss der beiden Theile zu einander erklärt und entschuldigt werden.

Die Vorrede zum ersten Theile hat berichtet, welche persönlichen Umstände es waren, die damals mich nöthigten, das Werk unvollendet erscheinen zu lassen. Aehnliches müsste ich heute erwähnen, um mir Entschuldigung zu erwerben für die Art, wie ich jetzt die Ergänzung versucht habe: ein fast bis zur Erblindung gesteigertes Augenleiden machte es mir unmöglich, die Vorarbeiten und Excerpte zu benutzen, welche ich zur Fortsetzung der „Psychologie" aufgehäuft hatte, und mein vorgerücktes Lebensalter wider-

räth es durchaus, das Werk in der ursprünglich angelegten Weise fortzuführen. So blieb nur übrig einen Mittelweg zu versuchen, mit welchem ich mich begnügen muss und der günstige Leser mit mir.

Dieser Mittelweg konnte nur darin bestehen, dass versucht wurde, wenigstens übersichtlich die Lücke auszufüllen, welche die „Psychologie“ zwischen dem vorläufigen Abschlusse der ausführlichen Darstellung (§. 366) und der angefügten „Allgemeinen Schlussbetrachtung“ (§. 367—396) zurückgelassen hat. Dies ist hier geschehen in den neuhinzugefügten ersten vier Kapiteln, die in diesem Sinne wie ein zweiter Theil betrachtet werden können, indem sie kürzer und übersichtlicher die noch fehlenden Theile vorführen, um das ganze „System“ der Psychologie überschauen zu lassen. Dass dies die ausführlichere Darstellung nicht ersetzen kann, fühlt der Verfasser gar wohl; doch ist es jedenfalls ausreichend, um den Grundgedanken, welchen die ganze Psychologie durchführen sollte, von neuen Seiten ins Licht zu stellen und so das Princip, welches ihr zu Grunde liegt, im grossen und ganzen in seiner Berechtigung zu zeigen. Und eben über diese Berechtigung sei uns hier noch ein Wort verstattet.

Wir sind dessen vollkommen gewärtig, die hier wiederholt und mit verstärktem Nachdruck vertretene Weltansicht werde in den jetzt gerade tonangebenden Kreisen wiederum der tiefsten Abneigung begegnen, die statt der Gründe durch Ignoriren oder durch gehässige Schlagworte sich Luft zu machen pflegt. Man wird sie als blos „speculativ“ (was neuerdings ein Ekelname geworden!) oder, welches noch schlimmer, man wird sie als „theistisch“ bezeichnen, ja was ihnen das Allerthörichtste, als einen ethischen Theismus behauptend, während doch die einsichtigen Weltweisen eingesehen haben, dass „Theismus“ eine kolossale Illusion sei, da sie ja klärlich uns vorzurechnen vermögen, wie es sogar mit der Welt im grossen und kleinen auf eine

ungeheuere Täuschung hinauslaufe, in welcher die nie gesättigte Lust zu weit grösserer Unlust umschlage, sodass es weit besser wäre, „die Welt existire überhaupt nicht". Hiernach im Kreise der Wissenschaftlichen noch von einem „immanenten Weltzwecke", von weisheitsvollen Beziehungen der Dinge, kurz von Anklängen an den Theismus zu sprechen, verrathe ein so bemitleidenswerthes Zurückgebliebensein hinter den grossen Erfolgen gegenwärtiger Wissenschaft, dass es genüge, nur die Thatsache solcher Aeusserungen zu constatiren, um den Vertreter derselben zur Beschämung und zum Verstummen zu bringen.

Den minder Kundigen nun, denen diese dreisten Behauptungen wenigstens imponiren, wenn sie auch ihr innerstes Wahrheitsgefühl empören, sei die Versicherung geboten, die wir eben im Folgenden wahr zu machen gedenken, dass nur die oberflächlichste Weltauffassung mit so summarischen und einseitigen Ergebnissen sich genugthun kann, ja welch eine Unschuld der Unwissenheit dazu gehöre, um wirklich zu glauben, durch dergleichen Proteste in die ruhige Fortentwickelung der Speculation eingreifen zu können. Denn was das dabei an den Tag gelegte philosophische Wissen und Vermögen anbetrifft, so können wir solchen Weisheitslehrern getrost versichern, falls dies ihrer Weisheit letzter Schuss geblieben, dass sie noch viel zu lernen haben, um überhaupt das Recht zu gewinnen, bei jenen tiefsten Problemen mitzureden, über deren eigentliche Bedeutung und Tragweite sie offenbar sich in völliger Unkunde befinden. Hier thut, wie gesagt, Belehrung noth!

Dabei haben wir indess nicht sowol die Meinungsäusserungen der vulgären Materialisten im Auge; denn diesen muss das Vorrecht der Gedankenlosigkeit und Unbelehrbarkeit zugestanden werden. Dagegen rechnen wir zu den allerdings Belehrbaren und besserer Einsicht Zugänglichen die grosse Anzahl eigentlicher Fachgelehrter, besonders im Kreise der Naturforschung. Auch diese zum Theil haben

sich von jenen gleichfalls Unkundigen einreden lassen, es sei notorisch mit der Philosophie vorbei, die in barbarische Sprache, in unverständliche Formeln sich verhülle, gegenstandlosen Transscendenzen nachjage, und darum in ewigen Widersprüchen und in steter Selbstauflösung sich bewege. Diesen ehrenwerthen und verdienstvollen Männern ein Wort über die wahre Beschaffenheit der Sache zu sagen, scheint gerade jetzt um so angemessener, als die philosophische Forschung der Gegenwart eben dadurch von ihren Vorgängern sich unterscheidet, dass sie auf das bestimmteste und mit ausdrücklichem Bewusstsein nur auf Erfahrung zu fussen bekennt und durchaus nicht weiter reichen zu können behauptet, als was durch Schluss aus der Erfahrung erreichbar ist.

So ist unser und ihr Gebiet ein gemeinsames: die Erfahrung. Nur sind die Gegenstände der Erfahrung, welche die Philosophie ihrer Untersuchung unterwirft, die allgemeinen Formen, „Gesetze", aller Erfahrung und alles Erfahrbaren, dann noch im Besondern die psychologische Erfahrung, welche man bisjetzt noch immer als die ausschliessliche Domäne der Philosophie betrachtet hat. Für beide Gebiete wird man eigenthümliche Methoden der Untersuchung nöthig finden; ebenso wird eine besondere Kunstsprache nicht zu umgehen sein, welche gewisse Grundrichtungen oder Hauptergebnisse langer Untersuchungsreihen, den Kundigen verständlich, kurz zusammenfasst. Was darin „Barbarisches" oder Unberechtigtes liege, ist kaum abzusehen. Es bleibt daher den Gegnern nur das Verunglimpfen übrig, welches als Beweis ihrer Unwissenheit gerade hier das „Barbarische" ist!

Die Naturforscher nun, welche mit mathematischer Berechnung, mit Beobachtung und Experiment zu operiren gewohnt sind, können in ihrer abgesonderten Sphäre sich eines bestimmten Wissens rühmen, und eines festen, wenn auch beschränkten Besitzes von Wahrheiten. Ebenso

können sie sicher sein, durch behutsamen Fleiss und durch Anwendung genau eingeübter Verfahrungsweisen diesen Schatz von Wahrheiten zu vermehren. Ihre Arbeit rastet nicht und ihr Erfolg ist stets ein sicherer, wenn auch eng begrenzter. So sind sie im Vortheil gegen die andern Erforscher umfassenderer Probleme, und diesen Stolz lassen sie uns empfinden. Es ist die Aristokratie eines beschränkten, aber unbestreitbaren Verdienstes, die sicherlich berechtigt ist.

Aber die Gründlichern unter ihnen — wir nennen statt aller andern Jetztlebenden nur Hermann Helmholtz — erkennen recht wohl, dass jenes sicher von ihnen Erforschte doch nur „Stückwerk“ sei, Bruchstück aus einem grössern Ganzen von Wahrheiten, dessen Erforschung eigentlich doch auch ihr Ziel ist. Denn auch ihnen drängt die Natur sich auf als ein Bild sinnvoller Ordnung, als ein System ineinander wirkender, einem Gesammtzweck dienender Kräfte. Und wie unbestimmt oder lückenhaft dieses Bild auch bleibe: sein Gesammteindruck ist stark genug, um die Fragen nach dem Grunde dieser Natureinheit, nach der höchsten in ihr wirkenden Ursache rege zu erhalten. Es entsteht die Tendenz philosophischer Erklärung, sogar der Begriff einer „Naturphilosophie“, welche freilich bisher nur in unvollkommene Versuche auslaufen konnte, weil die empirisch vorarbeitende Forschung noch weit davon entfernt ist, auch nur erfahrungsmässig den Stoff des Gegebenen durchgearbeitet zu haben. Dennoch bleibt jene Richtung auf das Allgemeine, jene grosse Frage nach dem unsichtbaren, unveränderlichen Grunde alles Sichtbaren und Wechselnden, in ihrer unverwüstlichen Kraft bestehen. Eine „Metaphysik“ als Ergänzung für die „Physik“ wird unablässig angestrebt; aber man muss nur über die Bedingungen klar sein, wie weit jene jetzt schon erreichbar ist.

Wenn nun bis noch vor kurzem die „Speculation“ mit

freilich ganz unzureichenden Mitteln und sehr übereilt eine „Naturphilosophie“ aufstellen zu können meinte, deren ungenügender Erfolg wol zugeständlich am meisten zum gegenwärtigen Verrufe der Philosophie überhaupt beigetragen hat: so scheint für jetzt eine ähnliche Neigung auf die Naturforscher übergegangen zu sein, sich in naturphilosophischen Gedankenexperimenten zu versuchen. Sie philosophiren nach ihren jeweiligen Prämissen sofort über die letzten Gründe der Dinge und das Wesen des Realen, welches sie sehr voreilig als „Materie“ oder als „Stoff und Kraft“ bezeichnen, nicht bedenkend, dass Materie oder Stoff, als lediglich durch sinnliche Empfindung gegeben, selbst der Sphäre des Phänomenalen angehöre, folglich aus dem Begriffe des Realen erklärt, nicht aber selber für das Reale, vollends nicht für das letzte Reale gehalten werden könne; ebenso dass „Kraft“, in dieser Allgemeinheit dem Begriffe des „Stoffes“ angeheftet, eine ganz unbestimmte, nebulistische Vorstellung sei, eine leere Abstraction, in der sehr verschiedene Wirkungsweisen unklar vermischt sind, welche daher der sorgsamsten metaphysischen Untersuchung bedarf, um überhaupt für die Wissenschaft brauchbar zu werden. Nicht minder erlauben sie sich die willkürlichsten Gedankensprünge, um die Entstehung des organischen Lebens und der „Seelenerscheinungen“ aus Stoffmischung und Stoffwechsel, den Ursprung des Bewusstseins aus blossen Nervenschwingungen sich und andern glaublich zu machen.

Dass diese rohen Versuche eines ungebildeten Denkens vor jeder philosophischen Kritik zu Boden sinken, ja dass sie selbst als blosse Hypothesen betrachtet keinerlei Werth in Anspruch nehmen können: dies ist nicht schwer nachzuweisen. Theils zeigen ihre Urheber sich durchaus ungeübt in den eigentlich philosophischen Denk- und Schlussoperationen, die doch ebenso sehr gelernt und geübt sein müssen als die Methoden für physikalisches Experiment

und Beobachtung. Theils sind sie unbekannt mit den wirklich schon gewonnenen philosophischen Ergebnissen, welche sich ihnen zur Orientirung darböten, wenn sie Kunde von ihnen hätten. Und so sieht man sie mit Bedauern unbeholfen und vergeblich an Problemen sich abmühen, die philosophischerseits zu den längst erledigten gehören, oder zu absurden Abschlüssen gelangen, die eine nur mässige philosophische Vorbildung erspart hätte. Besonders unglücklich sind sie aber, wenn sie in die Psychologie hineinpfuschen, oder wenn sie über ethische und religiöse Fragen uns ihre Belehrung zukommen lassen. Ihre Dreistigkeit wie ihre Unbeholfenheit erreichen hier den höchsten Gipfel.

Diesem Misstande, der doch eigentlich nur sie trifft, nicht die Philosophie, wäre nun gar leicht abgeholfen, wenn die Naturforschung in ihrem berechtigten Stolze es über sich gewinnen könnte, in der philosophischen Forschung einen ergänzenden, durchaus unentbehrlichen Bundesgenossen zu sehen, namentlich eine höchst wirksame Controle für die logische Correctheit ihrer eigenen Hypothesen, indem „das Wachsein über die Kategorien", wie Hegel sehr bezeichnend es nennt, die Schärfe und Genauigkeit der Begriffsbestimmungen, recht eigentlich Sache des metaphysischen Denkens bleibt. Es ist die einzige Ueberlegenheit, auf welche die Philosophie Anspruch macht, während sie ihrerseits in jedem Augenblicke die Naturforschung, die Empirie zu befragen hat, um auf den genauen und gesicherten Thatbestand der Erfahrung ihre weiterreichenden Schlüsse mit gleicher Sicherheit gründen zu können.

Die Thatsache ist unbeugsam, unerbittlich; ihr ist nichts abzudingen. Darum ist sie oft unbequem. Aber jede muss uns „Respect" einflössen, wie Goethe sagt. Ja, wenn sie als unbestreitbar feststeht, kann sie unendlichen Werth gewinnen, indem vor ihr jede Hypothese sich rechtfertigen muss und unnachsichtlich dahinfällt, wenn sie ihr widerspricht oder sich ihr nicht gewachsen zeigt. Nur das ent-

scheidet, mit welcher Denkschärfe und Consequenz man sie zu verwerthen weiss; denn sicherlich wird dieselbe, je fremdartiger und räthselhafter sie zunächst erscheint, um so mehr auf einen tiefern Zusammenhang deuten, welcher bisher in unbeachteter Verborgenheit geblieben ist, der darum die Forschung anspornen muss, ihm weiter nachzugehen.

Ueberhaupt aber — und dies ist stets von neuem in Erinnerung zu bringen — können wir nur dadurch von unsern festgewordenen Meinungen — „Theorien", ja „Systeme" genannt — loskommen, seien sie philosophische oder werden sie durch unvollständige Empirie uns aufgedrungen, wenn wir die unbefangene Belehrbarkeit für das Thatsächliche in uns wach erhalten. Nicht nur jeder Fortschritt der Wissenschaft beruht darauf, sondern auch die eigene Frische des Geistes, die gewissenhafte Begeisterung des Forschers bewährt sich gerade daran.

Und eben diese Gesinnung ist es, die wir unsern Lesern wünschen, indem sie den nachfolgenden Untersuchungen prüfend näher treten. Sie enthalten nichts, was nicht der begriffsmässige Ausdruck von Thatsachen wäre; und das Befremdliche, was sie haben, beruht nicht darin, dass fremdartige, willkürlich ersonnene Gesichtspunkte eingemischt würden, sondern dass man im Alten, Wohlbekannten ein Tieferes findet, als was die herrschende Meinung bisher darin zu sehen gewohnt war, dass man aber auch aus demselben Grunde Anderes, bisher Unbeachtetes oder geflissentlich zur Seite geschobenes, mit jenem in Zusammenhang gebracht hat, weil es gerade von dorther in einem andern beachtenswerthen Lichte erscheint. Aber auch hier handelt es sich nur um die Deutung von Thatsachen, nicht um den Streit über subjective Vorstellungsweisen, mögen diese auch durch Alter und unaufhörliche Wiederholung eine Art von Gewohnheitsautorität erhalten haben.

Am allerwenigsten kann man daher die oft gehörte Beschuldigung jetzt noch wiederholen, ohne dadurch die voll-

ständigste Unkenntniss unserer Methode und unsers Princips zu verrathen, dass wir uns in „transscendente“ Regionen verlieren und über „unerforschliche“ Dinge allerlei Hypothesen ersinnen. Völlig das Gegentheil: wir bleiben auf dem festen Boden erfahrbarer Wirklichkeit. Die Thatsachen, auf denen wir fussen, entziehen sich zwar dem mathematischen Calcul und dem anatomischen Messer; statt dessen sind sie aber die gewaltigsten im Menschenbewusstsein; denn sie bezeugen sich als die weltbewegenden Genien der Menschengeschichte, als das innerlich Treibende und Gestaltende derselben.

Das Einzige nämlich, dessen wir uns rühmen, ist, dass wir die höchsten psychischen Thatsachen, die ästhetischen, ethischen und religiösen, ausdrücklich in dem Sinne zum Mittelpunkte der Untersuchung gemacht haben, um von dieser Höhe des bewussten Geistes auch auf den vorbewussten Ursprung und Anfang ebendieses Geistes zurückzuschliessen; — nach der unbestreitbaren logischen Maxime: dass bei einem zu untersuchenden Erfahrungsobject erst dann sein Wesen und der Grund seines Wesens richtig und erschöpfend erforscht sei, wenn man die höchsten Erscheinungsweisen desselben vollständig daraus zu erklären vermag. Unsere ganze psychologische Theorie beruht auf der Durchführung dieses Verfahrens; deshalb reden wir mit Fug von einer „innern Entwickelungsgeschichte“ des Geistes. Gegen das methodische Princip als solches ist nicht das Geringste einzuwenden. Das einzige Mittel daher, das hier vorliegende Ergebniss desselben zu widerlegen, könnte nur darin bestehen, jene psychischen Thatsachen anders zu begründen, als von uns geschehen ist. Und da eben fragt sich — es ist zugleich eine methodologische Frage von weitreichendster praktischer Bedeutung — ob die jetzt zur Mode gewordenen psychologischen Erklärungsweisen daran die Probe bestehen werden? Oder überredet man sich wirklich, jenes ganze Gebiet idealer Eingebungen (wir appelliren darüber an unsere Lehre von der „Phantasie“) auf den Mechanismus

blosser Vorstellungsassociation zurückführen zu können, oder vollends, nach den jetzt beliebt gewordenen Grundsätzen physiologischer Psychologie, die Seelenerhebung religiöser oder künstlerischer Begeisterung für blosse erhöhtere Nervenstimmung, für eine Art specifischen „Gehirnrausches" auszugeben, wonach man das höchste und reinste Gefühl des Geistes mit der bekannten Exaltation durch Alkohol in glückliche Parallele gebracht hätte! Dergleichen Versuche wollen wir erwarten, hegen vorerst aber die Zuversicht, dass gerade jenen höchsten psychischen Erscheinungen gegenüber der schreckenerregende Abfall von jeder gesunden und unbefangenen Auffassung des Gegebenen, wie er in Deutungen solcher Art sich kundgibt, zur schlagenden Evidenz gelangen werde. Die gänzliche Verkommenheit einer einseitigen wissenschaftlichen Richtung lässt sich nicht unwiderstehlicher beurkunden, als durch den Erweis, dass ein ganzes grosses Erfahrungsgebiet ihr unzugänglich bleibe. Hier streitet nicht eine Theorie wider die andere, sondern es ist die Wirklichkeit selbst, die ihren Protest erhebt.

Und eben in diesem Sinne und mit dieser ausdrücklichen Absicht heben wir erneuert hervor, dass bei den gegenwärtigen Untersuchungen es nicht lediglich darum sich handelt, gewissen psychologischen Theorien, alten und neuen, die unsere gegenüberzustellen, — wiewol wir auch diese für die gründlichere zu halten so keck sind, — sondern weit mehr noch, ein neues, bisher zurückgedrängtes Erfahrungsgebiet der Psychologie zu vindiciren, und was davon unabtrennlich, eine vertieftere und zugleich erweiterte Grundansicht vom Menschenwesen überhaupt dadurch zu gewinnen. Ist es die Tendenz der neuern Forschung, den Menschen möglichst zu erniedrigen, mit factischen Gründen, die doch nicht in letzter Instanz entscheiden dürften: so scheint es nur billig, um einstweilen das Gleichgewicht herzustellen, auch die Lichtseite an ihm hervorzukehren, welche nicht weniger sicher als jene, aber ungleich gewaltiger der Er-

fahrung sich bietet. Dann wird aber auch von hier aus (nicht umgekehrt) die Brücke zwischen den beiden Extremen des Menschendaseins sich finden lassen; und dieser Gesichtspunkt ist es, den wir nicht nur von psychologischer, sondern von anthropologischer Seite (in der „Anthropologie") zur Geltung zu bringen suchten. Nicht von unten her, in den tiefsten und trübseligsten Regionen seines Daseins, lässt sich das wahrhafte Wesen des Menschen entdecken, sondern von oben her müssen wir nach Rückwärts die Stetigkeit seines Wesens bis in seine Entartungen hinein zu entdecken suchen. Und gerade auf diesem Wege kommt die Erfahrung bestätigend entgegen.

Denn offenbar ist es an sich schon widersinnig und zugleich im Widerspruche mit aller Erfahrungsanalogie, zu denken, dass ein und dasselbe, eigenthümlich in sich abgeschlossene und von den andern scharf unterschiedene Naturwesen, der „Mensch", innerhalb seiner eigenen Existenzweise (als „Menschengeschlecht") so seltsam geartet sei, um eine ursprüngliche und unaustilgbare Verschiedenheit höherer und niederer Anlagen zu zeigen, welche, richtig verstanden, die blossen Rassenunterschiede zu eigentlichen Artunterschieden fixiren würde. Denn wir hätten dann nicht mehr das Recht, von einem Menschengeschlecht, sondern von verschiedenen Geschlechtern („Menschenarten") zu reden (wie in der Thierwelt etwa, mit deutlicher Unterscheidung von den eigentlichen „Pferderassen", Pferd, Esel, Zebra, Quagga als verwandte „Arten" einer Gattung nebeneinander gestellt werden). Wir sagen nicht, dass das Gleiche in Bezug auf den Menschen bisher geschehen sei; wir behaupten nur, dass die Consequenz es fordere, wenn man fortfährt, in den niedern Menschenrassen und den entartetsten Erscheinungen derselben schon den eigentlichen und den ganzen Menschen finden zu wollen, statt in ihnen nur den Menschen auf der untersten Stufe einer stetigen, gesetzmässig zu durchlaufen-

den Entwickelung zu sehen, einer Stufe, welche dieselben specifisch menschlichen, d. h. geistigen Anlagen dunkel, aber erregbar, in ihrem Schose trägt, die wir in den Culturvölkern zu bewusster Klarheit und zu voller Ausbildung gelangen sehen, ohne dass selbst hier das Abgestufte, Ungleichartige und der Ergänzung Bedürftige sich verlöschen liesse. Zur beispielsweisen Erläuterung des Gesagten brauchen wir nur an unsere Lehre vom productiven und receptiven Genius zu erinnern, und an den Nachweis, dass Alles und Jedes, was am Menschen als Culturfähigkeit oder als erreichte Cultur bezeichnet werden muss, seinen Ursprung und seinen Fortgang lediglich in jenem stets sich erneuernden Wechselverhältnisse zwischen mittheilendem und empfangendem Genius finde.

Wie jedoch die „Anthropologie" zeigt, besteht dieses Verhältniss nur zwischen Mensch und Mensch, nie zwischen Mensch und Thier, wo es gleichfalls ein inniges und beiden förderliches, aber specifisch anderes ist, gebieterisch hinweisend auf die unübersteigbare Kluft, welche die „Natur" zwischen beiden befestigt hat. Bei letzterm bringt der Mensch es nur dahin, durch Zucht (Zähmung und Dressur) es für seine Zwecke zu unterwerfen, seinen Willen in ihm fortzusetzen; und es gelingt ihm zumeist in irgend einem Grade. Im Menschen, auch dem untersten, schlummert ein unzerstörbarer Funke von Selbstbestimmung, von Denk- und Willenskraft, um eine neue Reihe des Wirkens zu beginnen, eigene Ziele sich zu setzen. Der unterste Mensch steht nicht gerade über dem höchsten Thiere; dies wäre sogar eine falsche, naturwidrige Auffassung, indem man das eng abgeschlossene, instinctiv-harmonische Dasein des Thieres überhaupt nicht in Parallele setzen kann mit den verworrenen aber höchst vielseitigen Regungen des Menschen in seiner natürlichen Existenz (als blosses „Naturell"); und die „Anthropologie" bekämpft ausdrücklich die hergebrachten Vorstellungen von den abstracten „Vorzügen" des Menschen

über dem Thiere, die ebenso wohl als Nachtheile sich erweisen können. Aber er ist ein anders beschaffenes, und selbst in seinen Entartungen zeigt er sich als reicher ausgestattetes Wesen. Und eben die Gesammtheit dieser Erscheinungen begründet den anthropologischen und culturhistorischen Erfahrungsbeweis vom specifischen Unterschiede, von der übergangslosen Trennung zwischen Menschengeist und Thierbeseelung; und keine Darwin'schen Hypothesen, die nach anderer Seite ihre Berechtigung haben mögen, können dieses thatsächliche Grundverhältniss erschüttern.

Dies die eine Seite der Betrachtung, deren Ergebniss feststeht und durch keine bedingende Einschränkung aufgehoben werden kann. Aber noch einen andern Gesichtspunkt gibt es, aus welchem das Menschenwesen zu betrachten ist, der ergänzend und weiterführend, nicht aber, nach gewöhnlicher Meinung, widersprechend oder beeinträchtigend zu jenem ersten Ergebnisse sich verhält. Es ist die Frage nach der allgemeinen Weltstellung des Menschen innerhalb der Stufenreihe der ihm verwandten oder ihm ferner stehenden Wesen. Hier ist es nicht der Unterschied oder die Trennung, welche wir zu bezeichnen haben, sondern die Zusammengehörigkeit und das Analoge, welches dem Menschen mit den übrigen Weltwesen gemeinsam ist, woran aber gerade der Unterschied desto schärfer sich abhebt. Die „Anthropologie" hat sich in einer vergleichenden Charakteristik der Thier- und Menschenseele mit der anthropologischen Seite dieser Frage beschäftigt, die „Psychologie" hat der ihr zufallenden Aufgabe gemäss die specifischen Wirkungen des geistigen Princips am Menschen hervorgehoben. Hier, wo wir uns auf beide zurückbeziehen können, ist es vielleicht möglich, das Gesammtergebniss kürzer und summarischer darzulegen, als es in jenen oft verwickelten Specialuntersuchungen möglich war. Der Gedanke, welcher dabei uns leitete, war folgender.

Wenn es eine Erfahrungswahrheit gibt, welche sich immer reicher und ausnahmloser bestätigt, je tiefer die Naturbeobachtung in das Besondere und Einzelne eindringt, so ist es diejenige, welche man das „Gesetz der Stetigkeit" genannt hat. Sie ist es, welche uns von einer „Geschichte" der (epitellurischen) „Schöpfung" sprechen lässt, im eigentlichen und höchst bedeutungsvollen Sinne.

Kein Sprung oder schroffer Gegensatz zwischen den organischen Wesen, welche durch den gemeinsamen Grundtypus ihrer Organisation in Verwandtschaft zueinander stehen, sondern eine lückenlose Stetigkeit der Uebergänge; ja was ebenso unverkennbar, eine allmählich aufsteigende, durch Zwischenglieder feinster, ja ohne diesen tiefern Zusammenhang zu beachten, oft völlig räthselhafter Art vermittelte Steigerung vom Niedern ins Höhere, vom Vorbereitenden ins Vollendende, bis in irgend einer organischen Form die relative Vollkommenheit einer gewissen Entwickelungsreihe gefunden ist.

Dies ist aber nur das erste Ergebniss der hier sich aufdrängenden Betrachtung. Jenes Planmässige, Wohlberechnete, Absichtsvolle zeigt sich nicht blos für die jetzt gegebene Lebenswelt der Erde, sondern in der Geschichte der gesammten Erdbildung drängt eine andere höchst bedeutungsvolle Thatsache sich hervor: die Organismen jeder spätern Erdperiode zeigen sich durchweg als die relativ ausgebildetern, reicher mit Organen ausgestatteten, und darum, wir dürfen diesen Schluss der Analogie getrost wagen, auch psychisch als die höher gestellten.

Völlig gleichgültig ist dabei die Frage, welche jetzt die paläontologische Forschung beschäftigt, ob nach der ältern Auffassung, welche von Cuvier bis auf Agassiz die herrschende war, vollkommen neue Erdperioden mit jedesmaliger neuerer Organisation aufeinander gefolgt seien, oder ob, nach Lyell's Auffassung, welcher jetzt die Schule Darwin's folgt, in ununterbrochener Continuität die jetz

lebenden Erdgeschöpfe aus ihren frühesten rudimentären Anfängen ohne Unterbrechung bis zu ihrer gegenwärtigen Vollkommenheit sich entwickelt hätten. Was beiden entgegengesetzten Hypothesen gemeinsam zu Grunde liegt, ist die dreifache, durch die zahlreichsten Einzeluntersuchungen geologischer und morphologischer Forschung bestätigte Thatsache; zuerst: dass ein gemeinsamer Grundplan durch die gesammte epitellurische Lebenswelt hindurchgreife, ebenso wohl auf einander beziehend die verschiedenen, hintereinander auftretenden Erdperioden, als in jeder derselben eine bestimmte Ordnung festhaltend; — sodann: dass dieser Grundplan ebenso im Ganzen der Erdgeschichte, wie in jedem besondern Gebiete der Organisation deutlich und entschieden das Gesetz des Fortschreitens vom Niedern zum Höhern, von den blos rudimentären (embryonalen) Formen zu den ausgebildetern, vollkommenern zur Ausführung bringe; — endlich: dass diese Steigerung und Vervollkommnung des Spätern durchaus nicht blos in irgend welchen äusserlichen Naturursachen (Klima, veränderte Lebensweise, Zucht) ihre vollgenügende Erklärung finde, sondern dass die Anlage, wie das Vermögen dazu, ursprünglich den organischen Wesen selbst eingepflanzt sei und mit instinctivem Drange aus ihnen sich entwickele, nur begünstigt oder verzögert durch die äussern Naturbedingungen. Deshalb könnte man es auch das Gesetz der von innen her sich entfaltenden Perfectibilität nennen, welches im Reiche der Organisation ebenso an der unverwüstlichen Zähigkeit des Ursprünglichen und erblich Ueberlieferten sich zeigt, wie durch den zugleich darin eingeschlossenen Trieb und Instinct der Vervollkommnung jedes gegebenen Zustandes, welcher Trieb in diesem Gebiete freilich zunächst und zumeist nur als eingeborener, sicher wirkender Heilinstinct sich offenbart, wie denn überhaupt schon von Aristoteles ausgesprochen worden, dass etwas einer „innern Vorsehung“ (einem „Dämo-

nischen“) Vergleichbares jedem organischen Wesen eingebildet sei.

Dieses tiefbedeutungsvolle Weltgesetz — so sagte ich mir seit dem Beginne meiner psychologischen Forschungen — muss nun auch ins Gebiet des Menschengeistes hinüberreichen, ja hier noch bewusster und erkennbarer hervortreten, eben weil es nicht in einem fremden, uns äusserlichen Objecte waltet und wirkt, sondern weil wir selbst es sind, in deren Bewusstsein jener Process der Entwickelung verläuft. Und wer hätte nicht schon von einem „Wachsen“ des Geistes gesprochen, ganz vergleichbar dem Wachsthum des Organismus, mit der oft dazugefügten Bemerkung, dass das Wachsthum und die Kraft des Geistes mit der körperlichen Hand in Hand gehe, dass nur „im gesunden Leibe“ eine gesunde Seele wohnen könne?

Aber wie festbegründet und unleugbar diese innere Zusammengehörigkeit auch sei: so zeigt doch eine ebenso unbefangene Betrachtung, dass in der geistigen (menschlichen) Entwickelung etwas specifisch Neues, Anderes sich vollziehe, als in der Gesammtheit jener Lebens- und Selbsterhaltungsprocesse, von denen auch der Mensch nach seiner organischen Seite und mit seinen seelischen Instincten theilnimmt. Dies nun, was innerhalb der allgemeinen Naturordnung und ihrer festen, unüberschreitbaren Bedingungen, welche eben dadurch auch dem Menschen auferlegt sind, jenes menschlich Eigenthümliche bezeichnet, jene neue Schöpfung des Menschen über der alten; — es lässt sich in einem einzigen Worte zusammenfassen: der Mensch ist ein geschichtebildendes Wesen, und nur er ist es unter allen sichtbaren Geschöpfen. Dies gerade ist sein specifischer Charakter (differentia specifica); daher ist einleuchtend, dass nur nach diesem Gesichtspunkte eine Wissenschaft vom Menschen entworfen werden kann; und allein in diesem Sinne ist unser Versuch zu beurtheilen.

Wir dürfen somit die Gesammtaufgabe jener Wissen-

schaft dahin bezeichnen: dass sie die innern Bedingungen erschöpfend zu erforschen habe, die überhaupt den Menschen zu jener besondern Weltstellung befähigen und demzufolge auch im engern Sinne sein Verhältniss bestimmen: theils zur äussern Natur nach allen ihren Seitenbeziehungen, theils zwischen den Menschenindividuen selbst, deren gemeinsames Werk eben „Geschichte" ist, in welcher erst voll und ganz das „Gesetz" der fortschreitenden Perfectibilität, durch stets gesteigerte Neuschöpfungen des Geistes, thatsächlich zur Erscheinung kommen kann.

Jene erste Seite der Aufgabe fällt zuständigerweise der „Anthropologie" anheim; die zweite hat die „Psychologie" zu lösen, mit den besonders ihr zugewandten Wissenschaften der „Ethik", „Aesthetik", der „Religionsphilosophie" und der „Philosophie der Geschichte". Der verbindende Mittelpunkt von allen ist der Begriff des „Genius" und die Lehre von der Apriorität der „Ideen". Mit beiden steht oder fällt auch unsere „Psychologie"; denn diese will nichts anderes sein als die vollständig durchgeführte Begründung beider Begriffe. Wenn diese aber fallen, wenn sie als nichtige Phantome aufgewiesen werden könnten: dann rede uns auch niemand mehr von Cultur und von menschlichem, menschenwürdigem Dasein; denn er hätte die einzigen Quellen derselben verschüttet oder verleugnet. Wir müssten den ungeheuern Erfolg und Inhalt der ganzen bisherigen Geschichte von der Tafel unserer Erinnerung verlöschen und statt dieses „Irrthums" in dem verkümmerten Dasein der niedersten Menschenrassen den wahren Begriff des Menschen und seine Bestimmung wiederfinden wollen: wenn jene totale Verdiesseitigung des Menschenwesens, jene Leugnung alles Transscendentalen, Ursprünglichen und Präformirten in ihm, ohne dessen Annahme nicht einmal ein eigenthümliches Naturwesen und Naturverhältniss vollgenügend sich erklären lässt, zur anerkannten Wahrheit und unbestrittenen Geltung erhoben würde.

Solche „Umkehr“ der Wissenschaft wollen wir getrost erwarten; denn in der That wäre sie fast einer Rückkehr zu der Barbarei mythologischer Wissenschaftsanfänge vergleichbar, wo man die ersten Thiergestalten aus gärendem Schlamme erwachsen liess, oder wo gar Deukalion und Pyrrha, die frühesten Materialisten, aus den „Gebeinen der Mutter-Erde“ (den Steinen) das neue Menschengeschlecht hervorzauberten. Doch im Ernste gesprochen liegt von theoretischer Seite in solcher Umkehr keine grosse Gefahr; denn falsche oder einseitige Meinungen berichtigen zuletzt sich selbst, und es ist schon bemerkt worden, dass das seichte materialistische Gewässer unserer Literatur zu verlaufen beginne.

Die wahre und zugleich dauernde Gefahr, welcher gründlich und definitiv doch auch nur die Wissenschaft entgegenzutreten vermag, liegt an einer andern Stelle. Jene miskennende Entwürdigung des Menschenwesens hat eine praktische Nachwirkung von tiefgreifendstem und dauerndstem Charakter. Es ist nicht blos ihre unmittelbare entsittlichende Wirkung. Diese liegt am Tage und findet in ihren abschreckenden Folgen ihr Gegengewicht. Es ist die weit tiefere und unheilvollere Wirkung jener Lehren, dass der Mensch überhaupt durch sie seinen ursprünglichen idealen Regungen entfremdet, dagegen in der von der Natur aus ihm anhaftenden Trägheit bestätigt und aufs eigentlichste gerechtfertigt wird. Denn eben dasjenige, was ihn erheben, spornen, rastlos mahnen könnte und sollte, wird ihm als abergläubiger Wahn verdächtigt, ja zu den Täuschungen geworfen, durch die man ihn um sein wahres, diesseitiges Lebensziel betrügen wolle.

Dies ist die Gefahr unserer nächsten Zukunft und der Feind, den wir zu besiegen haben; aber mit einer Waffe, die wirklich ihn trifft und ihm sich gewachsen zeigt. Da nun täusche man sich nicht über die Dimensionen des Geisterkampfes, welcher uns bevorsteht, und über die

letzte Stelle, an welcher allein er ausgestritten werden kann.

Die Religion erweist sich als die einzig nachhaltige Macht, welche jenem aushöhlenden Nihilismus das Gegengewicht zu halten, das Heilmittel zu gewähren vermag. Dies ist oftmals ausgesprochen und stets auch von den Gegnern zugestanden worden, welche darum gerade gegen sie als ihren eigentlichen Feind die Waffen richten. Die Religion verkündet und erweckt unablässig im Menschen das Bewusstsein seiner ewigen Bestimmung, seiner Jenseitigkeit im Diesseits. Deshalb heisst es dort: „Das Jenseits ist der letzte Feind, der überwunden werden muss."

Aber was gibt der Religion überhaupt ihre Beglaubigung, und worin liegt gerade die unüberwindliche Macht, die wir von ihr behaupten? Hier beginnt das Schwanken der Meinungen, der Widerstreit; ja wir können sagen, die Entäusserung ihres tiefsten, eigentlichsten Werthes und damit auch die Unsicherheit ihrer Wirkung, die sich bis zum Abergläubischen und bis zu falschen Ueberzeugungsmitteln erniedrigt hat.

Die theoretische Seite der Frage, was Wesen der Religion sei, und was ihr jene innere Wahrheit und Ueberzeugungskraft verleihe, bleibe hier unerörtert; denn wir müssten wiederholen, was das nachfolgende Werk in vollständiger Begründung dargelegt hat. Hier können wir nur an das praktische Ergebniss erinnern.

Sprechen wir daher immerhin das entscheidende Wort noch einmal aus: die religiöse Wahrheit bedarf keines Zeugnisses aus zweiter Hand; und was an ihrem Inhalt dessen bedürfte, gehört darum eben nicht mehr zum Wesen der Religion und ihres Glaubens. Sie bedarf daher überhaupt nicht einer äusserlichen Autorität, weder einer persönlichen, in einem „Priesterstande" sich verkörpernden, noch einer historischen, durch Berufung auf gewisse Bücher. Ihr Werth und ihre wahre Beglaubigung wird dadurch vielmehr

in eine falsche Richtung abgelenkt, ihr Schwerpunkt an eine falsche Stelle verlegt. Jede äussere Autorität kann angefochten werden, und wird es sicherlich einmal. Daher ist es ein bedauerlicher Irrthum, das Aufsichselbstruhende und ewig Gewisse auf das Vergängliche und Bestreitbare historischer Behauptungen oder äusserer Gründe stützen zu wollen.

Nun hat aber gerade jetzt, im allerbedenklichsten Zeitpunkte, die alte „Kirche", die sichtbare und zugleich verantwortliche Trägerin der religiösen Wahrheit und die Spenderin ihrer Segnungen (wie sie ausschliesslich sich nennt), mehr als je mit der Waffe unbedingter Autorität sich zu umkleiden versucht. Sie fordert absolute Unterwerfung nicht blos der Vernunft, sondern des staatlichen Rechts und der Sitte unter die Gewalt, nicht ihrer Gründe, sondern ihres befehlenden Ansehens. Damit hat sie nun factisch wie nach innerer Nothwendigkeit völlig sich abgelöst vom Geiste der Gegenwart, dessen grosses Princip eben ist, jede blosse Unterwerfung, jeden äussern Gehorsam zum innern, freien Gehorsam der Ueberzeugung zu erheben. Die „alte", zugleich veraltete Kirche hat dadurch sich unfähig gezeigt, fortan die höchsten ihr anvertrauten Interessen der Menschheit zu wahren. Sie hat, ohne selbst darum zu wissen, abdicirt und es ist Act davon zu nehmen.

Aber auch die spätern, bisher aus ihr hervorgegangenen „reformatorischen" Bestrebungen der Kirche scheinen bisjetzt noch sehr fern davon, mit Entschiedenheit und mit klarem Bewusstsein zu dem sich zu bekennen, was der eigentliche, der innerlich treibende Geist der Reformation war und worin es jetzt gerade noththut, ihr Werk fortzusetzen. Es spuken auch in ihnen noch allzu sehr die Nachwirkungen jenes Autoritätsglaubens, die Elemente der Halbheit und der befangenen Scheu, mit bewusster Consequenz das grosse Glaubensprincip anzuerkennen, welches der „Reformation" anvertraut ist, die nur deshalb auf solchen Namen Anspruch machen darf. Denn was erstrebten die

grossen Reformatoren doch anderes, als den Glauben von den Aeusserlichkeiten gottesdienstlicher Ceremonien und blosser Werkheiligkeit in das Innere der Gemüthsüberzeugung (in „solam fidem“) zu verlegen und da die Quelle der Glaubenskraft zu erwecken, welche sich niemals unbezeugt lässt; aber gerade darum keines äussern Apparats oder Zwanges, überhaupt keiner Nachhülfe einer Autorität bedarf. Auch war, indem man die „Heilige Schrift“ als den Kanon der religiösen Wahrheit hinstellte, ursprünglich und nach erweislicher Absicht nicht dies die Meinung, dass man sich an die historische Beglaubigung des Wortes anklammern sollte, sondern weil man gewiss war, der Leser und Forscher werde ergriffen werden von den gewaltigen Wirkungen der Gotteskraft, die in That und Wahrheit jene eben darum „heiligen“ Urkunden durchweht. Und darin hatte man Recht; denn eben dies hat sich bis zur Stunde an unzähligen Geistern bewährt.

Aber es wäre das grösste Misverständniss, dies Autoritätsglauben nennen zu wollen, den die „Heilige Schrift“ für sich in Anspruch nehme, überhaupt auf das Historische und Ueberlieferte darin den gleichen Werth zu legen. Denn jener grosse, sich selbst beglaubigende Inhalt bleibt unversehrt von allem, was die historische Kritik, in ihrem eigenen, ebenso unbedingten Rechte, von den Aeusserlichkeiten jener Urkunden zu ermitteln weiss. Und wenn sie zu zeigen vermag, dass jeder religiösen Tradition ein Mythisches, Symbolisches, Sagenhaftes sich anbilde nach erweislichen psychologischen Gesetzen (und eben mit diesen beschäftigt sich unsere Lehre von der „Phantasie“): so können diese nothwendigen Zugeständnisse an die Wissenschaft nichts anderes bewirken noch zum Zweck haben, als die Unzerstörbarkeit und innere Tiefe der religiösen Grundwahrheit indirect zu bestätigen.

Dies ist die Fortsetzung der Reformation, deren unsere Zeit dringend bedarf, weil dadurch allein unsere religiöse

Bildung gerettet werden kann. Es ist unziemlich und verderblich nach beiden Seiten, wenn der religiöse Glaube sich in Widerspruch befindet mit der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit. Der Glaube wird erschüttert, weil er in ein ihm fremdes Gebiet hinübergreift, welches er besser nie berühren sollte, und ebenso fälschlich glaubt die wissenschaftliche Bildung an ihm einen unversöhnlichen Gegner zu haben. In Wahrheit aber ist der rechte, lebendige Glauben ursprünglich gar kein theoretischer Zustand, kein Fürwahrhalten und Annehmen historischer Begebenheiten oder theoretischer Behauptungen, sondern ein durchaus specifischer Gemüths- und Willenszustand, der in sehr verschiedenen Bildungsstufen des Wissens und Begreifens uns begleitet und in sie eingehen kann, ohne in seiner eigenen Wesenheit dadurch gefährdet zu werden. Die traditionell eingewurzelte Vorstellung eines „Gegensatzes" zwischen Glauben und Wissen aber ist die verderblichste Unklarheit, welche je ein falscher Eifer ersonnen hat; und erst wenn dieser kurzsichtige Wahn mit der Wurzel ausgerottet ist, kann eine dauernde kirchliche Reform beginnen. Der Glaube, der mit dem Wissen stritte, wäre noch gar nicht der reine, zugleich der „lebendige", d. h. innerlichst erlebte; ihm wäre noch irgendetwas Fremdes, sei es Unwesentliches, sei es Abergläubisches, beigemischt. Und ein Wissen, welches den Glauben in seiner Eigentlichkeit und Wahrheit nicht zu begreifen, ihn nicht zu bestätigen vermöchte, wäre ein sehr ungründliches, eingeschränktes, in eigenen Vorurtheilen befangenes.

Dies alles bedarf hier indess nur angedeutet, eigentlicher noch daran erinnert zu werden; denn die vorliegende „Psychologie" hat nach allen wesentlichen Seiten begründet, was eigentlicher Charakter und Inhalt des Glaubens sei, und an welchen Kriterien der Gesinnung er sich untrüglich bewähre. Und wenn etwa behauptet würde (wir erwarten sogar diesen Einwand), dass auf ein solches „un-

historisches“ Glaubensprincip keine Kirche und kirchliche Gemeinschaft sich gründen lasse, indem dasselbe durch Zersplitterung in endlose Subjectivitäten und Sektenbildungen wie im Sande verlaufen würde: so halten wir uns völlig im Stande, diesem oft gehörten, noch öfter über Gebühr gefürchteten Bedenken mit Gründen entgegenzutreten, die eben im Wesen jenes Glaubensprincips enthalten sind. Ist ja doch überhaupt der Ausgleich zwischen den nothwendigen Forderungen kirchlicher Gemeinsamkeit und zwischen den Rechten religiöser Individualität gar eigentlich die Cardinalfrage der gegenwärtigen kirchlichen Bewegung zu nennen.

Ueber dies alles dürfen wir nun insbesondere auf die „Ethik“ verweisen*), welche den Versuch machte, gerade von diesem Glaubensprincip aus den kirchlichen Organismus nach allen seinen Theilen und innern Verhältnissen neu zu entwerfen. Man wird dieser Darstellung nicht den Vorwurf machen können, das Historische in seiner Bedeutung verkannt oder zurückgestellt zu haben; aber dieser Werth bestimmt sich nach dem rechten Verhältniss des Historischen zum Ewigen in der Kirche und gleicht sich aus im Begriffe einer fortschreitenden „Perfectibilität“ des Kirchensymbols. Täuscht uns indess nicht die Parteilichkeit für persönliche Ueberzeugungen, so sehen wir darin noch immer Gedanken, welche aufklärend und orientirend einzugreifen vermöchten in die Principienkämpfe der Gegenwart, die eine Reform der Kirche anstreben.

Eine „Vorrede“ darf aber das Recht in Anspruch nehmen, auf die Stellung hinzuweisen, welche nach des Verfassers Ansicht sein Werk und die Ergebnisse desselben zu den grossen Culturfragen einnehmen, welche die Gegenwart bewegen. Und wie er jüngsthin bei anderer Veranlassung und in andern Schriften nicht unbezeugt gelassen

*) „System der Ethik“ (Leipz. 1853), II, 2. Dritter Abschnitt, Kapitel 2: „Der kirchliche Organismus“, §. 179—187.

hat, was er über die sociale und politische Entwickelung unsers Vaterlandes und über die einzig richtige Förderung unserer Nationalerziehung für Wünsche und Gedanken hege: so möchte er den relativen Werth des gegenwärtigen Werkes besonders auch danach beurtheilt sehen, was es dazu beitragen könne, die grösste und die wichtigste aller Culturfragen, die religiöse, zu einem befriedigendern Abschluss zu bringen, als es bisher gelungen zu sein scheint.

Noch bleibt uns ein Wort zu sagen über die beiden letzten Kapitel, das fünfte und das sechste, und ihr Verhältniss zum Vorhergehenden. Sie bilden zusammen einen kleinern, für sich bestehenden Abschnitt und sind eigentlich die vielfach verbesserte und stellenweise erweiterte Erneuerung einer ältern Abhandlung, welche zuerst in der „Zeitschrift für Philosophie“ (Bd. 55 u. 56) erschien. Damals wurde der Aufsatz in der darin zugleich ausgesprochenen Absicht geschrieben, alles in das Untersuchungsgebiet der Anthropologie und Psychologie einschlagende Neue von Wichtigkeit, was nach dem Erscheinen meiner beiden Werke (seit 1860 und 1864) zu meiner Kenntniss gekommen ist (wobei indess durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch gemacht wurde), eingehend zu erwähnen und einer Prüfung zu unterwerfen, um meinerseits nach Kräften mit der fortschreitenden Wissenschaft in ununterbrochener Berührung zu bleiben, andererseits aber auch die relative Haltbarkeit ihrer und meiner Ansichten gegeneinander zu erproben. Nichts erschien mir nun zweckmässiger, als diese, wie es scheint, ziemlich unbeachtet gebliebene Arbeit dem Leser an gegenwärtiger Stelle von neuem vorzuführen, indem zugleich dadurch der ganze Umkreis von Untersuchungen, mit denen die Anthropologie und Psychologie sich beschäftigten, auf seinen Mittelpunkt und Abschluss zurückgeführt wird. Denn um über diesen Abschluss noch ein Wort zu sagen, so war gerade der Zweck der hier wiedererscheinenden Abhandlung darauf gerichtet, noch einmal und mit möglichster Klarheit

den Begriff eines Realismus darzulegen, welcher jeder dualistischen Auffassung von „Materie“ und „Geist“, von „Seele“ und „Leib“, vollständig ein Ende macht, und eben damit die principielle Widerlegung der beiden bisher sich bekämpfenden Vorstellungsweisen, der materialistischen wie spiritualistischen, gleichmässig in sich schliesst. Möge dieser Gesichtspunkt besonders ins Auge gefasst werden!

Im Juni 1872.

Immanuel Hermann Fichte.

Inhaltsverzeichniss.

Zur allgemeinen Orientirung.

Seite

Erstes Kapitel.

Grundsätze der Seelenlehre.

(§. 1—17.)

Zweites Kapitel.

Der Ursprung des Bewusstseins, seine Erkenntnissquellen und seine Gesammtentwickelung.

(§. 18–43.)

Drittes Kapitel.

Das Denken als vorbewusstes, bewusstes und selbstbewusstes.

(§. 44–69.)

Viertes Kapitel.

Der Wille als vorbewusster, bewusster und selbstbewusster.

(§. 70—106.)

(menschlicher) Ausdruck. Uebergang ins Naturell. §. 84. Allgemeiner Begriff des Naturells, als Willensform, im Verhältniss zum Selbstgefühl, dessen Gesammtausdruck das Gemüth, Naturell und Temperament. §. 85. Begriff der „Gemüthstriebe". Sie sind, wie das Naturell, in Bezug auf das Sittliche neutraler Natur. §. 86. Geschlossenes „System" dieser Triebe: Ursprünglichkeit und Ethisirbarkeit derselben. „Güter" und „höchstes Gut" im Naturell. Wodurch sie ethische werden können? §. 87. Innere Wechselbeziehung zwischen den Gemüthstrieben und Grund ihrer Ethisirbarkeit. §. 88. Entwurf des „Systems" der Gemüthstriebe: theils entspringend aus dem Selbstgefühle der Individuation: Selbsterhaltungs-, Persönlichkeits-, Geselligkeits-, Ehrtrieb. §. 89. Theils entspringend der jeglichem Bewusstsein immanenten „Idee eines Unbedingten": die „idealen", über der Individuation stehenden Triebe, deren höchster, allvereinigender der fromme Trieb. §. 90. Uebergang vom Naturell in den Charakter. §. 91. Allgemeiner Begriff desselben. Sein Ursprung die Vermittelung des Willens mit dem Denken. §. 92. Seine specifischen Eigenschaften und Wirkungen. §. 93. Im Charakter „Freiheit" des Willens, aber „Determinirtsein" seiner Handlungen. (Auflösung des Gegensatzes von „Freiheitslehre" und „Determinismus".) §. 94. „Charakterbildung" und „Perfectibilität". §. 95. „Güter" und „höchstes Gut" auf der Stufe des Charakters. §. 96. Hier dreifache Möglichkeit, den Begriff des höchsten Gutes praktisch aufzufassen. §. 97. I. Der Charakter mit auf die Persönlichkeit gerichteten Zwecken. §. 98. „Lebensklugheit", sittlich neutral, oder in „Selbstsucht" sich verhärtend. Entscheidung zwischen „Gut" und „Böse". §. 99. Der selbstsüchtige Charakter und seine Phänomenologie. Das „Reich" der Bosheit und ihm gegenüber die wahre „Theodicee". §. 100. II. Der Charakter auf der Stufe „substantieller Sittlichkeit". Unterwerfung der Person und ihres Willens unter einen objectiven Zweck. Beginnende „Entselbstung": aber das Instinctive und die Einseitigkeit des sittlichen Interesse waltet vor. §. 101. Doppelgestalt dieses Standpunkts: 1. Der sittliche Wille „in einseitiger Ausbildung". Gewissenhaftigkeit für Einzelnes des „Berufes" u. s. w. oder einzelne humane Regungen („Pietas"). Selbstaufopferung für ideale Zwecke in Kunst, Wissenschaft. Neben dem Allen aber waltet kleinliche Denkweise oder gemeine Selbstsucht. §. 102. 2. „Die Sittlichkeit des instinctiven Heroismus." Hier ist die dort fehlende Einheit und Uebereinstimmung des sittlichen Lebens gefunden: der Wille ist ungetheilt, im Ausschluss aller andern Interessen, von der sittlichen Idee ergriffen. „Begeisterung" für den einzelnen sittlichen Zweck. Die Höhe, aber auch die Gefahr dieses Standpunkts: Einseitigkeit des sittlichen Urtheils; Ueberschätzung seiner selbst; Unduldsamkeit gegen andere. §. 103. Das Grundheilmittel dagegen: Erhebung des sittlichen Willens vom Instinctiven auf die Stufe des Selbstbewusstseins. Dadurch Klarheit des sittlichen Urtheils und Selbstbescheidung. Unendliche Bedeutung dieser Einsicht für das ganze sittlich-sociale Leben. §. 104. III. Der Charakter in seiner Angemessenheit für die Idee des Guten: bewusste Sittlichkeit. Das „höchste Gut" zeigt sich darin als ein Erreichbares und Gegenwärtiges. Ausgleichung der sittlichen Individualität mit der Gemeinschaft. Die „Cardinaltugenden". Stete „Perfectibilität" bewusst sittlicher Charakterbildung. §. 105. Letzter Grund und Ursprung des sittlichen Willens: Erhebung der Sittlichkeit zur Religion. §. 106 Begriff der Religion in ihrer

Fünftes Kapitel.

Seele, Geist, Bewusstsein vom Standpunkt der Psychophysik.

(§. 107—123.)

Sechstes Kapitel.

Die Frage nach der „Seele" als Realwesen und als Bewusstseinsquelle.

(§. 124—149.)

Zur allgemeinen Orientirung.

Im Anschluss an die „allgemeine Schlussbetrachtung“ im ersten Theile (§. 367—396) bleibt hier uns noch vorbehalten, in kurzer Uebersicht nachzuweisen: nach welcher innern Stufenfolge die normale (der „Bestimmung“ des Menschen allein entsprechende) Entwickelung des Geistes aus seiner vorbewussten Anlage zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein verlaufe, um ihn jenem Ziele der Vollendung zuzuführen, welches wir objectiv als die seiner Eigenthümlichkeit (seinem „Genius“) entsprechende „Vollkommenheit“, im subjectiven Selbstgefühl desselben als „Glückseligkeit“, in seiner bleibenden Grundstimmung als „Andacht“ (Frömmigkeit), in allgemeiner Lebensführung als „Weisheit“ bezeichnen durften.

Im innigsten Zusammenhange mit diesem Schlussergebniss steht ein weiterer Satz, der wegen seiner folgenreichen Wichtigkeit gleichfalls noch eine vollständigere Begründung zu erheischen scheint. Wir behaupteten (§. 392): Am Ziele der Gesammtentwickelung des Bewusstseins nach seinen drei Richtungen, als Erkennen, Fühlen und Wollen, schliesse die Vollendung des Geistes in einer dieser drei Richtungen wesentlich auch die Vollendung der beiden andern in sich; d. h. jeder dieser drei Pfade geistiger Selbstbildung

könne zur harmonischen Vollendung des Geistes, zur „Weisheit“ emporleiten, die wir (§. 393, 394) als die Eintracht und Harmonie von Erkenntniss, Willen und Gefühl bezeichnen mussten. Dies Ziel sei um so gewisser zu erreichen, als der Geist in jeglicher, mit gewissenhafter Treue ergriffener Bildungsrichtung („Beruf“, Lebensstellung) dazu aufgefordert werde, fortdauernd sich zu „entselbsten“ und eben daran immer tiefer bewusst zu werden, dass er nur, sei's im Kleinen oder im Grossen, dem Dienste der Idee sich opfernd sein wahres Selbst gewinne.

Mit diesem Satze, den wir nicht ohne Grund hier hervorheben, tritt nun unsere Psychologie principiell jener falschen Geisteraristokratie entgegen, dem charakteristischen Wahne unsers Zeitalters, die da meint, wenn sie zur Einseitigkeit irgend eines Virtuosenthums sich aufgebläht habe, um dieser selbsterrungenen Vollkommenheit willen den auserwählten Genien der Menschheit zugezählt werden zu müssen, denen allein Anerkennung und Huldigung gebühre vor dem gemeinen Haufen, dem sie als ein höheres Geschlecht gegenübergestellt seien. Die Psychologie widerlegt aus den tiefsten Gründen diesen unheilvollen Selbstbetrug; sie lehrt statt dessen gerade im zuhöchst Erreichbaren gleichstellende Demuth, indem sie zeigt, dass jeder seiner Anlage nach eigenthümlich begabt, „Genius“ sei, in irgend einer Richtung des allgemeinen Geisteslebens, dass aber keine scheinbare Schranke oder Ausschliesslichkeit ihn hindern könne, zu jener harmonischen Vollendung zu gelangen, die wir eben als die reifste Frucht wahrhafter Geistesbildung, als „Weisheit“, bezeichneten.

Um diese entscheidende Wahrheit jedoch zu voller Anerkenntniss zu bringen (dies war eigentlich der vollständig ausgeführten „Psychologie“ vorbehalten), muss es hier unsere Aufgabe sein: den Parallelismus in der Stufenfolge jener drei Bewusstseinsrichtungen bestimmter nachzuweisen; solchergestalt, dass bei gesunder, dem eigenen Antriebe

überlassener (nicht durch künstliche Leitung zur Aftercultur gesteigerter oder durch Barbarei direct gehemmter) Entwickelung des Geistes jede Richtung seines Bewusstseins zu einer relativen Vollkommenheit und auch in seinem Selbstgefühle zum „vollbefriedigten Menschen" zu machen vermöge.

Dass dies zunächst nur theoretische Ergebniss auch über die wichtigsten Culturfragen ein entscheidendes Licht verbreite, wird nicht zu bestreiten sein. Es schliesst die folgenreiche Wahrheit in sich, dass der Mensch „von Natur" in seinen ursprünglichen Neigungen und Antrieben „gut" sei, nicht „böse" oder durch irgend eine „Erbsünde" verderbt; (ausdrücklich abgesehen von „ererbten" organischen Misbildungen oder Verstimmungen, welche ganz ausserhalb der Sphäre geistiger Entwickelung liegen, indem sie zu den natürlichen Vorbedingungen gehören, in welche das Geistwesen durch seine Verleiblichung hineintritt, und die daher so, wie alles Uebrige dieser Art, Gegenstand der Ueberwindung, der Um- oder Fortbildung werden müssen). Alles Ernstes daher muss die Psychologie dem Worte des Dichters beistimmen, welches, aus klarer und echt religiöser Tiefe geschöpft, aufs glücklichste das rechte Verhältniss bezeichnet: es sei „der gute Mensch" (der eben um dieser Grundanlage willen gut zu nennen ist), „in seinem dunkeln Drange des rechten Wegs gar wohl bewusst". Und weiter folgt daraus, dass das unstreitig am Menschen doch auch hervortretende Nichtseinsollende, „Böse", einer andern Erklärung bedarf, als die vor dem theologischen Forum gilt, indem sie in eine Reihe verschiedenartiger psychologischer Probleme zerfällt, denen wir in der „Ethik" Genüge zu thun versucht haben.

Gleicherweise ergibt sich aus jener Grundauffassung, dass die nachhaltige und allein des Erfolges sichere Bildung des Menschen zu Religion und Sitte nicht darin bestehen könne, ihm ein Unverständliches, innerlich Fremdbleibendes

als Autorität vorzuhalten, sondern ihn aus sich selbst zu verständigen über das, was der wahre, in uns allen schlummernde Glaube sei und welche Kraft des Guten in *diesem* Glauben wohne.

Endlich bietet dies allein die Grundlage zu einer richtigen Kritik unserer gesellschaftlichen Zustände, welche nicht, wie es neuestens als die reifste Lebensweisheit angepriesen wird, in pessimistisch grämlicher Weise an ihnen verzweifelt, oder durch gewaltsame Sprünge und künstlich aufgenöthigte Mittel sie zu heilen sucht —, wie an solchen Experimenten die neueste Zeit gleichfalls sich reich erwiesen hat: — sondern die aus den Gebrechen und Schäden der Gegenwart die tiefliegenden, aber gesunden und berechtigten Bedürfnisse herausliest, welche allmählich, aber durch Einsicht und Bildung, ihrer Befriedigung entgegengeführt werden müssen und darum auch sicherlich es *können*. Denn stets ist daran festzuhalten, dass nicht sogenannte Erfahrung und „Routine", bisher die gewöhnlichen Entscheiderinnen in unsern öffentlichen Angelegenheiten, sondern Einsicht in das eigentliche Wesen des Menschen und von dort aus in sein tieferes Bedürfniss, der einzig sichere Leiter aller Verbesserungen sein könne, wenn sie wirklich für Verbesserungen gelten und auf sichere Dauer Anspruch haben wollen.

Alle diese Erfolge nun von einer blos wissenschaftlichen Erkenntniss des Menschenwesens von einer theoretischen Reform der Psychologie zu erwarten, in der Art, wie wir sie empfehlen, wird man geneigt sein, für pedantische Uebertreibung oder vielleicht für noch Schlimmeres, für dünkelhafte Selbsttäuschung zu halten. Da sei nun gesagt, dass wir die nähere praktische Begründung dafür nicht schuldig geblieben sind. Denn gerade aus dieser psychologischen Grundansicht ist unsere „Ethik" hervorgegangen; und sie steht oder fällt mit derselben. Diese aber zeigt gerade an der ganzen Reihe ihrer ethisch-socialen Probleme

die durchgreifende Bedeutung jenes Stufenganges von „Bewusstsein“ zum „Selbstbewusstsein“, zufolge dessen das Ursprünglichtreibende, und darum „Seinsollende“, immermehr zur Klarheit und so zur Kraft des Wirkens sich erhebt. „Einsicht macht frei“, ist nicht genug gesagt; sie ist auch die wahrhafte Wirkerin in praktischen Dingen. Gleichwie bei allen äussern Uebeln, welche die Natur über den Menschen verhängt, nur die eindringende Erforschung der tiefweisheitsvollen Natureinrichtung die wahren Mittel der Hülfe oder der Verhütung entdecken lässt: ganz ebenso zeigt die Erforschung der Menschennatur den einzig sichern Weg, ihn aus seinen Irrthümern und Verleitungen an sein Ziel zu bringen.

In diesem ganz bestimmten Sinne vindiciren wir nun der Psychologie, wie wir sie fassen, eine durchgreifend praktische Bedeutung; denn sie zeigt, wie Einsicht, „Erhebung ins Selbstbewusstsein“, zur eigentlich thatbegründenden Macht werde. Und weiter zeigt sie, wie das Gute, Seinsollende im Hintergrunde alles menschlichen Ringens und Strebens schon gegenwärtig sei, und wie es, einer heilsamen Vorsehung vergleichbar, bereit sei zu wirken, sobald man ihm durch gewonnene Einsicht Luft macht, was eben, psychologisch ausgedrückt, „Erhebung ins Selbstbewusstsein“ bedeutet.

Erstes Kapitel.

Grundsätze der Seelenlehre.

Vorerst wird es nöthig sein, um für die folgende Untersuchung festen Boden zu gewinnen und jedem Schein der Willkür aus dem Wege zu gehen, an die Hauptsätze zu erinnern, welche den Ausgangspunkt jeder psychologischen Untersuchung bilden müssen und die im Vorhergehenden ihre Begründung gefunden haben. Wir fassen das bisher nur von einzelnen Seiten Betrachtete hier in kürzestem Ausdruck zusammen.

1. Als streng erwiesenes Ergebniss der Metaphysik, mittelbar daher auch der Psychologie, ist festzuhalten: dass alles, was in einem Realwesen entsteht oder an ihm sich verändert, auch das durch äussere Einwirkung Veranlasste, seinen nächsten Entstehungsgrund nur in ihm selber habe und darum das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit an sich trage. Dies auf das Realwesen der Seele (des Geistes) bezogen, hat die Bedeutung: dass die Seele auch in den Zuständen scheinbarer Receptivität niemals blos passiv sich verhalte, sondern die von aussen kommenden Anregungen

jeder Art durch eigenthümliche Gegenwirkungen beantworte. Die Seele in ihren bewusstlosen wie bewussten Zuständen und Veränderungen ist niemals das blosse Product oder der Widerschein („Spiegel" = tabula rasa) äusserer Eindrücke, sondern, was in ihr entsteht oder sich verändert, ist das Ergebniss einer aus ihr selbst hervorgehenden, ihr eigenes Wesen bethätigenden Wirkung.

(Wie daraus die einzig richtige psychologische Theorie von der „Sinnenempfindung" sich ergebe, darüber verweisen wir im Folgenden auf das 5. Kapitel, §. 119.)

2. Diese Fähigkeit jeglichen Realwesens, nur wirkend, niemals blos passiv zum andern sich zu verhalten, schliesst die weitere Folge in sich, dass es in keiner dieser Wirkungen sich völlig darangibt, erschöpft und auslebt, dass vielmehr auch der stärksten, überwältigendsten Einwirkung von aussen gegenüber, der Kern seines Wesens sich behauptet, so gewiss es als Reales überhaupt unaustilgbar ist, d. h. durch keine von aussen kommende Gewalt vernichtet, sondern nur verändert werden kann.

Ebenso können seine Wirkungen durch das wechselnde Verhältniss zu den andern Realen zwar veränderte Gestalt annehmen, in den mannichfachsten Verlarvungen auftreten, damit scheinbar verschwinden, ohne doch in ihrer Grundwirkung ausgetilgt zu sein oder die (wenn vielleicht auch verborgene) Macht der Nachwirkung zu verlieren.

Dies „Gesetz von der Erhaltung der Kraft", wie es so eben seinen allgemein metaphysischen Ausdruck gefunden, und wie es die Physik der Gegenwart ihren wichtigsten Entdeckungen beizählt, muss nun auch auf den Begriff der Seele und ihrer Processe und Veränderungen umfassende Anwendung finden. Gleichwie das Realwesen der Seele an sich unvergänglich und in seinen Einzelwirkungen nicht erschöpfbar, ebenso ist auch jede Einzelwirkung in ihren Folgen für den Gesammtzustand der Seele unaustilgbar und

als verborgen mitbestimmender Factor für jeden nachfolgenden Gesammtzustand derselben wohl in Anschlag zu bringen.

(Erst nach diesen Prämissen ist zu beurtheilen, wie unendlich reicher der Menschengeist an ursprünglichen Fähigkeiten, zugleich an später Selbsterworbenem ist, in Vergleich zu dem, wie er sich selbst und wie er Andern in jedem gegebenen Moment seines Bewusstseins erscheint. Vortrefflich bemerkt einmal J. P. F. Richter in dieser Beziehung: „Es gibt Inneres, das dem Menschen selber ungekannt bleibt und ungekannt wirkt und das durch äussere Begebenheiten, ja Handlungen nicht erklärt oder hell wird.“ Warum behandelt man nun dennoch, so müssen wir fragen, in der Wissenschaft wie auch zumeist im Leben, den Menschen als ein oberflächliches, hohles, nach statistischen Formeln leicht zu berechnendes Wesen, warum will man in ihm nicht jenen unverwüstlichen Kern der Eigenthümlichkeit und Selbstbehauptung anerkennen, da man ihn doch sogar jedem einfachen chemischen Grundstoffe zugestehen muss?)

3. Jene Beharrlichkeit und innere Dauer jedes (echten, eigentlichen) Realwesens und die dadurch bedingte Fähigkeit desselben, in einer Reihe immer neuer Einzelwirkungen dies Wesen darzulegen: — beide Eigenschaften sind an ihm dennoch nur von abgestammter, durchaus nicht von ursprünglicher Beschaffenheit, sind ihm verliehene oder geliehene Gaben, durch einen von innenher stetig ihm zufliessenden Beistand, so gewiss es an sich selber endlich und erhaltungsbedürftig, in seinem Verhältniss zu Anderm bedingt und durchaus abhängig ist.

Diese naheliegende und unbestreitbare Wahrheit hat nun die „Metaphysik“ weiter ausgebildet und tiefer begründet. Sie zeigt, dass der letzte Grund und Ursprung des Realen überhaupt nicht in der Reihe endlicher, bedingter Ursachen zu suchen sei, sondern nur in einem Unbe-

dingten gefunden werden könne, in dem allein endlichen gemeinsamen Urgrunde der Dinge, im „Absoluten". Dass ferner dieser Urgrund nur ein einziger sein könne, ebenso dass der Gedanke einer höchsten Weltursache jeden Dualismus, jede Möglichkeit eines zwiespältigen, im Widerstreit gegen einander begriffenen Wirkens schlechthin ausschliesse, ergibt sich der Metaphysik als unwidersprechlicher Rückschluss aus der Grundthatsache: dass die Gesetze und Kräfte, welche wir ununterbrochen und nach fester, unverrückbarer Ordnung in der gegebenen Welt wirken sehen, durchaus in sich übereinstimmen und einen stetigen, zugleich harmonischen Gesammterfolg darstellen, den wir eben „Welterhaltung" nennen. Endlich ist zu bemerken, dass dieses höchste Begründetsein alles Realen in der absoluten Weltursache nicht blos von seinem Wesen (essentia) gelte, dass es ganz ebenso auf seine Dauer (existentia) sich bezieht. Auch den eigentlichen Grund seiner Existenz und seines Fortbestehens vermag es in letzter Instanz nur zu schöpfen aus dem stetig wirkenden Beistande jener höchsten Daseinsquelle, die alles Lebende und Wirkende trägt und durchdringt. Ohne seine bleibende Einwurzelung in „Gott" wäre es nichtig und hinfällig; denn seine eigentliche Daseinskraft findet es nur in Ihm.

Wir bringen diese Lehnsätze aus der Metaphysik hier nur darum in Erinnerung, um kürzer und deutlicher zu zeigen, als es im bisherigen Verlaufe des Werkes geschehen konnte, welche Bestätigung, zugleich Erweiterung sie innerhalb der Psychologie finden.

Denn es ist von der höchsten Bedeutung, daran zu erinnern, dass was auf dem Standpunkt der blos metaphysischen Untersuchung, d. h. vom allgemeinen Weltbegriffe aus, „Gott" genannt, und was dort einem „Beweise für das Dasein Gottes" gleichgeachtet wird, durchaus noch nicht den eigentlichen und vollen Begriff der „Gottheit" enthalte, sondern nur den gemeinsamen und einenden Wesens-

und Erhaltungsgrund aller endlichen Dinge, das „Absolute", bezeichne. Was aber das Absolute als Gottheit sei, dessen wird der Geist erst auf der höchsten Stufe seines Bewusstseins inne, auf dem Gipfel des Religionsgefühls, im Erleben der Kraft Gottes an sich selber, die seinem Bewusstsein deutlich und erkennbar sich abhebt von allem, was er aus eigener Kraft hervorzubringen vermöchte. Auf dieser Höhe der Selbsterkenntniss erfährt er, dass er nicht nur in einem pantheistischen Allwesen befasst sei, sondern durch die Einwirkung und Offenbarung des göttlichen Geistes an ihm wird er überzeugt (und Gott selber ist der Ueberzeugende), was er sei, nämlich das höchste ethische Wesen. Und des Menschen eigenes Verhältniss zu Ihm wird ein persönliches, auf eigenster Erfahrung beruhendes; denn Seine Kraft ist ihm gegenwärtig geworden.

Dies nun, was wir, metaphysisch betrachtet, den Gipfel der „Beweise für das Dasein Gottes" nennen könnten, hat ohne Zweifel die Psychologie umfassend zu begründen, indem sie nachweist, wie auf dieses Ziel hin die gesammte Bewusstseinsentwickelung gerichtet sei. Sie hat zu zeigen, wie die höchste Gestalt des Selbstbewusstseins, die tiefste und innigste Selbsterkenntniss dem Menschen eben nur jenes reale Verhältniss zum göttlichen Geist enthülle, sodass er nun sich selbst, nach dem höchsten Massstabe menschlichen Werthes, als Organ und Werkzeug des göttlichen Geistes erkennen und bekennen darf. Dieser Wendepunkt ist es, den wir wiederholt als den Uebergang von „Anthroposophie" (vollkommener Selbsterkenntniss) in „Theosophie" (sich in Gott Erkennen) bezeichnet haben. Denselben Wendepunkt hat nun die „Psychologie" in der „Allgemeinen Schlussbetrachtung" (Bd. I, §. 367—396) unsers Erachtens richtig aufgewiesen; und so bedürfte es nach dieser Seite hin keiner neuen Begründung. Wohl aber ist vollständiger, wenn auch nur in übersichtlicher Kürze, der

Stufengang nachzuweisen, den das Bewusstsein bis zu jener Höhe zu durchlaufen hat.

4. Durch das Bisherige ist nun die eigentlich *psychologische* Frage vorbereitet: was in den wechselnden und vergänglichen Erscheinungen, welche das Seelenleben unstreitig darbietet, der eigentlich reale, darum dauerbare *Kern* desselben sei, welcher uns nöthigt, jene allgemeinen *metaphysischen* Bestimmungen über das Reale sofort auch auf das *Seelenwesen* (den Geist) zu übertragen? Mit andern Worten: Ist im Seelenleben das *Individuum* das eigentlich Reale, Beharrliche, in seiner Eigenthümlichkeit sich Behauptende, oder ist es zurückzuführen auf eine *allgemeine Kraft*, welche sich in unendlichen, aber vergänglichen Exemplaren nur *phänomenal* individualisirt?

Bis zur Stunde hat man, die eigentlich erfahrungsmässige Forschung darüber viel zu sehr hintansetzend, in dieser Frage mit dem blossen *Entweder* — *Oder* sich begnügt. Zu wenig hat man erwogen, dass innerhalb der langen und stetigen Stufenreihe niederer und höher begabter Seelenwesen *beide* Behauptungen ihre relative Berechtigung haben können; dass aber — und dies ist das Entscheidende — in Betreff des Wesens der Menschenseele (und vielleicht der höhern Thiere) diese Frage nicht aus abstracten Begriffen oder nach vorher festgestellten metaphysischen Principien (welche nur allzu oft zu blossen Vorurtheilen werden), sondern lediglich durch sorgfältige *Erfahrungsforschung* zu lösen sei. Ganz der gleiche Grund ist es, warum es auch mit der vielverhandelten Controverse über „*Traducianismus*“ und „*Creatianismus*“ noch zu keiner Entscheidung kommen konnte. Er liegt gleichfalls darin, weil man nicht aus dem Wesen der Menschenseele nach ihrer eigenthümlichen Artung und Beschaffenheit rückwärts auf die Art ihres Ursprungs geschlossen hat, sondern statt dessen voreilig genug von allgemeinen, meist theologischen Voraussetzungen ausgegangen ist. Dazu kommt noch ein

nebenherspielendes, mit spiritualistischen Vorurtheilen zusammenhängendes Axiom: die Thiere in abstracto und ohne Unterscheidung dem Menschen entgegenzustellen, während zu bedenken war, dass thatsächlich die höhern Thiere mit ihren entwickeltern Seelenäusserungen unbedingt dem Menschen näher stehen als dem dumpfen Empfindungsleben der niedern Thierarten, dass aber gerade darum in dieser stetig aufsteigenden Reihe der wahre Unterschied (nicht Gegensatz) des Menschengeistes von der Thierseele erst dann erfahrungsmässig, nicht nach abstracten Voraussetzungen, ermittelt werden könne, wenn man den nächsten Grenzpunkt nach unten genau ins Auge gefasst hat.

5. Ueber diese Vorfragen sind wir indess für den gegenwärtigen Zusammenhang durch die Untersuchungen der „Anthropologie“ hinausgestellt. Die principielle Frage: ob die Individualseele ein Substantielles, Beharrliches sei oder nur Phänomen eines ihr zu Grunde liegenden Andern, sei es (pantheistisch) als die vergängliche Erscheinung einer Allseele, eines Allgeistes, sei es (materialistisch) als Product einer Verbindung anderweitiger Stoffe oder Qualitäten — diese Frage ist dort in Bezug auf die Menschenseele aus psychologischen Erfahrungsgründen dahin entschieden worden: „sie sei ein individuelles und beharrliches Wesen, endliche Substanz; ihr Leib sei der reale, ihr Bewusstsein der ideale, ihr selbst empfindlich werdende Ausdruck und Erweis dieser Individualität.“

6. Dies Individualsein kann aber wiederum in doppelter Weise gefasst werden, und hieran schliesst sich eine andere Cardinalfrage der Psychologie. Es lässt sich nämlich denken, dass die Individualseelen, in abstracter Uniformität sich wiederholend, ursprünglich als blos gleichartige Exemplare derselben Gattung nebeneinander stehen, sodass was ihnen das Phänomen der Verschiedenheit aufdrückt, lediglich durch äussern Einfluss (Umgebung, Lebensstellung,

Erziehung) in sie hineingekommen wäre. Es lässt aber auch die entgegengesetzte Möglichkeit sich denken: dass die Verschiedenheit von Anlagen, Trieben, Neigungen oder Abneigungen, welche jedes bewusste Individualleben zeigt, eine ursprüngliche, selbständig eingeborene sei, die seiner ganzen Bewusstseinsentwickelung bedingend vorangeht. Ebenso lässt sich in letzterm Betreff fragen: ob diese tiefer reichende Individualisirung nur eine vereinzelte, gewissen höher gestellten Menschenseelen zukommende sei, oder ob sie, als eine durchgreifende, wenn auch schwächer sich kundgebende Eigenschaft, über alle Individuen sich erstrecke?

7. Es ist erlaubt, daran zu erinnern, dass, unsers Wissens, zum ersten male die „Anthropologie" diese Controverse mit voller Schärfe und Bestimmtheit vor Augen gelegt, dass sie zugleich aber dieselbe auf die einzig entscheidende Weise, nämlich durch Erfahrungsforschung, ihrer Lösung entgegengebracht habe, lediglich hierbei ausgehend von dem metaphysisch festgestellten Satze: dass niemals überhaupt, und in keinem besondern Falle, ein Reales etwas von aussen blos passiv in sich aufnehme, sondern dass es jede Einwirkung seiner Grundbeschaffenheit gemäss selbständig und eigenthümlich verarbeite.

Hier konnte nun die psychologische Beobachtung der durchgreifenden Thatsache sich nicht verschliessen, dass der Menschengeist, je mehr er ins Bewusstsein tritt, d. h. das vorbewusst in ihm Niedergelegte zur Erscheinung bringt, desto deutlichere Merkmale geistiger Eigenthümlichkeit verrathe, sodass als Erfahrungsaxiom gelten darf: je entschiedener der Mensch, als Individuum wie als Gesammtheit, ins Bewusstsein sich entwickelt, je mehr er also des dunkel in ihm Schlummernden gewiss geworden ist, desto weniger uniform und gleichartig, desto individualisirter und zugleich desto beharrlicher in dieser Individualität erscheint derselbe in jeglicher Hinsicht seines Strebens, Leistens und Begehrens. Gleicherweise zeigt die Beobachtung, dass diese

Verschiedenheiten nicht von vorübergehender, flüchtiger Natur sind, dass sie vielmehr umgekehrt einen festen, ja unaustilgbaren Charakter tragen, hindeutend damit auf ihren vorbewussten „apriorischen“ Ursprung.

Die Consequenzen, welche aus dieser Thatsache sich ergeben, sind von weitreichender, ja von entscheidender Art. Die „Psychologie“ hat sie vollständig zu ziehen gesucht, soweit sie von ihrem blos theoretischen Standpunkte es vermochte. Dass sie hiernach die Individualisirung des Menschengeistes als eine ursprüngliche, vorbewusste behaupten müsse, ist die nächste und die allgemeine Folge. Dass sie ferner in die vielverhandelte Controverse, welche bis in die Pädogogik hinabreicht: ob man durch Umgebung, Erziehung, kurz durch äussern Einfluss dem zu bildenden Individuum eine beliebige Richtung geben, ein äusserlich beabsichtigtes Resultat erreichen könne (gewisse psychologische und pädagogische Theorien neigen sich zu dieser Meinung), eine solche Behauptung auf eine sehr bescheidene Grenze praktischer Gültigkeit zurückführen müsse, folgt ebenso von selbst, indem sie umgekehrt darauf hinweist, dass das ganze ins Bewusstsein tretende Seelenleben nur Ausdruck und Selbstdarstellung der Individualität, der eigenthümlichen Anlagen sein könne, dass mithin eine auf richtigen psychologischen Grundlagen erbaute Pädagogik nur diese Eigenthümlichkeit zu erkennen und zu einer ihr gemässen (möglichst gesunden, durch Fremdes oder Schädliches nicht gehemmten) Entwickelung zu bringen habe.

8. Tiefer und durchgreifender noch ist die Betrachtung, wodurch die Psychologie zugleich der „Ethik“ und „Gesellschaftswissenschaft“ ihre grundlegenden Principien gibt: dass in dieser ursprünglichen Verschiedenheit der Menschengeister kein Grund der Trennung und gegensätzlichen Vereinzelung liegt, dass umgekehrt vielmehr durch dieselbe die ergänzende Wechselanziehung der Individualitäten geweckt werde, in welcher gerade der innerste Quell

und die Lust jeder geistigen Regsamkeit enthalten ist, die allein in der Unähnlichkeit der Individuen (bis zur Geschlechtsdifferenz herab) ihren steten, neu weckenden Reiz findet.

Diese einfache psychologische Grundthatsache, dass die Individuen nicht nur an sich verschieden geartet sind, sondern gerade dadurch für einander anziehende und ergänzende werden, hat die „Ethik“ weiter ausgebildet zur Lehre vom activen und passiven (productiven und receptiven) Genius, deren universelle Verbreitung im menschlichen Geistergeschlecht auf die „Idee ergänzender Gemeinschaft“ zurückzuführen ist. Den Charakter einer „Idee“, eines schlechthin „Apriorischen“, mussten wir aber darum ihr vindiciren, indem wir erwogen, was die Möglichkeit einer solchen geistigen Wechselanziehung und Wechselförderung nothwendig voraussetzt. Die Genien sind durch ihre Eigenthümlichkeit auf einander angewiesen in mittheilender oder empfangender Thätigkeit, und eben dadurch werden sie sich ergänzende; denn nicht nur der Empfangende, sondern auch der Mittheilende wird durch die Thätigkeit und Freude der Mittheilung mittelbar gestärkt und gefördert. Dies fördernde Verhältniss vermögen sie aber nur dadurch empirisch zu erzeugen, weil sie ihrem überempirischen Wesen und Ursprunge nach innerlich geeinte, in eingeborener Urverwandtschaft zusammengehörende schon sind. Dieser durchaus vorempirische Charakter aller geistigen Wahlverwandtschaft bricht daher auch ebenso ursprünglich und unwillkürlich in ihrem Bewusstsein hervor; in ihrem Gefühle sowol wie in ihrem praktischen Verhalten. Und um dies Hauptergebniss zu bezeichnen, durften wir von einer „Idee“ ergänzender Gemeinschaft sprechen.*) Wir behaupten auch jetzt noch, dabei das einzig Richtige getroffen zu haben; denn dies allein drückt

---

*) Vgl. „Ethik“, II, 1, §. 13, S. 59 fg.

vollständig aus, theils was in der ethischen Grundthatsache an sich selbst enthalten ist, theils was als ihr innerer Grund und Ursprung erkannt werden muss. Wir dürfen daher nachdrücklich bestreiten, jene „Idee“ für eine blos subjective Erfindung oder beliebig ersonnene Hypothese ausgegeben zu sehen, neben welche irgend eine andere gestellt werden und einen gleichberechtigten Platz behaupten könne. Nicht auf den Wortlaut dabei kommt es an, dieser wird sich verschieden formuliren lassen; sondern auf die Begründung, dass in der Thatsache des Ethos ein Vorempirisches, Jenseitiges zur Erscheinung komme: und zwar nicht in abstracter, ungreifbarer Gestalt, oder blos als ein mit aller Erhabenheit des „Ideals“ ausgestattetes Gebot („kategorischer Imperativ“), sondern im lebendigen und unendlich vielgestaltigen Regen der Geister für und in einander. Das vielverhandelte „Geheimniss“ der Sympathie ist gedeutet und begriffen; nicht in der weichlich sentimentalen Weise, wie es Dichter und Verliebte kennen, sondern in der klaren Erkenntniss, dass jede wahrhafte und zugleich gelingende Wechselanziehung und Wechselergänzung der Geister nichts Zufälliges oder künstlich Herbeizuführendes sei, sondern nur ihren Grund haben könne in der vorempirischen Uranlage derselben, unter der weitern Bedingung ihrer unterschiedenen Individuation.

Die Möglichkeit einer Menschengeschichte beruht auf diesem Begriffe, und sie ist sogar das grossartigste Beispiel, der unbestreitbarste Beleg für denselben. Denn aller Culturprocess und aller Culturfortschritt, wie die Geschichte ihn darstellen soll und wie sie, richtig erwogen, auch wirklich ihn zeigt, ist theoretisch nur dadurch erklärbar, praktisch nur dadurch sichergestellt, dass jenes gegenseitige Sichanziehen und Sichwecken der Individualitäten niemals erlöschen kann, so gewiss immer neue Eigenthümlichkeiten in die Geschichte eintreten, welche dadurch allein, aber auch wirklich und mit thatsächlicher Gewissheit, die Offenbarerin

jener vorbewussten Geisterfülle wird, in der die verborgene Quelle alles eigentlich Geschichtlichen liegt.

Und eben dies eröffnet uns, über die Natur hinaus und ihre stets sich gleichbleibende Ordnung, den tiefsten Einblick in eine höhere Ordnung der Geisterwelt, welche den geschichtlichen Fortschritt begründet und in der uns, ohne Schwärmerei und Phantastik, die Gegenwart einer „göttlichen Vorsehung“ sichtbar vor Augen tritt. Denn die Geschichte zeigt uns eben, wie zu jeder Zeit, in unerschöpfter Mannichfaltigkeit, aus jenem verborgenen Schose die rechten Geister hervortreten, welche die neuen Leiter der Geschichte werden sollen und aufs eigentlichste die Zeugen göttlicher Providenz genannt werden müssen. Und die geistige Signatur, welche unterscheidend sie kennzeichnet, gibt ein unverkennbares Kriterium dieser ihrer Abkunft. Die Psychologie hat dies Kriterium überhaupt als „Begeisterung“ bezeichnet, nicht damit meinend jenen stürmisch aufwallenden instinctiven Trieb, den man gemeinhin so nennt, sondern die stillgefasste und stetig klare Zuversicht, im Dienste eines Höhern zu stehen und Sich Selbst darin völlig vergessen zu müssen.

Dies ist zugleich aber auch der entscheidende Wendepunkt, welcher die „Metaphysik“ nöthigt, bei dem Begriffe des Absoluten über die blos universalistischen Bestimmungen desselben hinauszugehen, weil sie sich unzureichend erweisen der höchsten psychischen Thatsache gegenüber, deren thatsächlichen Beweis eben die Menschengeschichte führt. Es ist das Princip des ethischen Theismus, welches wir, wie bekannt, eben darauf gegründet haben. Der Glaube an eine göttliche Leitung der Menschengeschicke, vielfach angezweifelt und doch nicht zu entrathen, kann nur dadurch Verständlichkeit und innere Gewissheit erhalten, dass man das Organ aufzuzeigen vermag, durch welches die Vorsehung wirkt und das Kriterium, an welchem diese Wirkung sicher sich kundgibt. Beides sind nur von der Psychologie zu

lösende Aufgaben, und so liegt hier der erste Ring der Kette, welche zu jenen höchsten Betrachtungen hinaufleitet.

9. Die Grundprämisse, welche der ganzen psychologischen Untersuchung innern Halt gibt und wie ein gemeinsamer Faden durch alle einzelnen Probleme sich hindurchzieht, ist der Gedanke von der innern Selbständigkeit alles Realen der Einwirkung von Aussen gegenüber, sodass es durch diese zwar zur Gegenwirkung erregt, nicht aber in seiner Eigenthümlichkeit vernichtet und zum blossen Producte fremder Wirkungen herabgesetzt werden kann. Diesen Begriff der (relativen) „Aseität", welchen wir jedem Realen als solchem, im Gegensatze zu seiner blossen Phänomenalität, zugestehen müssen, auf die Psychologie anzuwenden und in ihr streng und ohne Ausnahme durchzuführen: — dies ist der Versuch, welcher unserer Psychologie ihre Eigenthümlichkeit verleiht. Wäre jener Begriff widerlegt, so fielen auch ihre Ergebnisse dahin. Ist jenes kaum thunlich, so werden auch diese in ihrem wesentlichen Bestande sich behaupten, immer mehr sich befestigen, von immer neuen Seiten sich bewähren.

Im Uebrigen ist der Grundgedanke selbst von sehr altem Datum; denn er erscheint in den verschiedensten Gestalten und Wendungen, bald umfassender, bald particulärer ausgedrückt, schon in der Geschichte der ältern und der mittelalterlichen Philosophie. Gründer der neuern ist Leibniz eben dadurch geworden, dass er ihn zum universalen Princip erhob und zum Mittelpunkt seiner gesammten Weltansicht machte, beiläufig zugleich damit die Spinozistische Weltansicht durchbrechend und widerlegend. Für die Lehre vom Geiste ist J. G. Fichte sein Erneuerer geworden, dessen Philosophie nur dadurch einseitig geblieben, dass er jenes „Sichselbstsetzen" nur im Acte des Bewusstseins finden wollte und darum genöthigt war, das Bewusstlose, die Natur, zum blossen Phänomen von und für das Bewusstsein herabzusetzen; — während Kant das Princip der Spon-

taneität in seiner entscheidenden Bedeutung zwar hervorhob, aber nur in der „Vernunft" es anerkannte, während die „Sinnlichkeit" von ihm als blosse Receptivität bezeichnet wurde. Bei dieser dualistischen und eben darum innerlich unhaltbaren Grundansicht ist es nun, wenigstens im Grossen und Ganzen, innerhalb der bisher herrschenden Psychologie wohl zugeständlich geblieben. Da ist nun sehr zu beachten und der vollsten Aufmerksamkeit werth, dass die entscheidende Berichtigung dieser Halbheit oder Einseitigkeit nicht von der Psychologie, sondern von einer physiologischen Untersuchung der Sinnenthätigkeit ausgegangen ist. Die Physiologie hat gezeigt, dass der Inhalt der Sinnenempfindungen nur das Product der Selbstthätigkeit sei, mit welcher das specifische Organ den von Aussen kommenden Reiz beantwortet. Die darauf gebaute physiologisch-psychologische Sinnentheorie hat durch genaue Aufweisung der Bedingungen, unter welchen allein Gesichts- und Gehörsperceptionen stattfinden können, den weitern Beweis geführt, dass eigentliche Sinnenwahrnehmung nur zu Stande komme durch die zusammenfassende und unterscheidende Thätigkeit des bewussten Geistes. Unsere „Theorie der Wahrnehmung" (Bd. 1, §. 166—178) endlich hat gezeigt, wie schon bei Bildung der „Anschauung" und des „Anerkennens" unwillkürliche Denkoperationen thätig sind, wodurch der Begriff ursprünglicher Aseität und Spontaneität des Geistes bis in die ersten Anfänge seines Bewusstseins hinein thatsächlich nachgewiesen wird. Durch dies alles ist jener Halbheit bisheriger Psychologie ein Ende gemacht, vollends aber jede materialistisch-sensualistische Erklärungsweise in allen Instanzen abgewiesen, was beiläufig zu erinnern auch jetzt noch nicht überflüssig erscheint.

---

10. Bei einer Uebersicht der „Entwickelungsgeschichte" des Menschengeistes ins Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist, wie sich versteht, sein vorbewusster Zustand der Ausgangspunkt. Eben dieser ist indess durch die vorhergehenden Untersuchungen genau festgestellt worden, und nur das Ergebniss ist in Kürze auszusprechen.

Der Geist ist, schon in seinem vorbewussten Zustande, ein individual geschlossenes, aber auch individual geartetes, zugleich durch Anderes ausser ihm erregbares Triebwesen. Kein Trieb aber ist leer, unbestimmt, in seinem Ziele schwankend, sondern scharf begrenzt und auf ein genau Bestimmtes ausser ihm gerichtet, für welches er eine ursprüngliche Spürung (Ahnung zugleich und Hinneigung) in sich trägt.

Hierin ist ein Doppeltes enthalten, was man als die durchgreifende Bedingung aller psychischen Receptivität und Gegenwirkung, als das „Gesetz" derselben bezeichnen könnte, wenn man unter „Gesetz" nicht, wie gewöhnlich geschieht, etwas einem Wesen Fremdes, äusserlich ihm Auferlegtes verstehen will, sondern das mit Nothwendigkeit aus seiner eigenen Natur und Beschaffenheit Hervorgehende.

a. Jede im Geistwesen gelingende Erregung von Aussen setzt eine parallele Vorbereitung oder Anlage in ihm, einen analogen Trieb voraus, durch dessen Einstimmen in die äussere Erregung seine entsprechende Gegenwirkung erst möglich wird, welche die Grundbedingung jeder wahren Veränderung im (vorbewussten oder bewussten) Zustande des Geistes ist.

Mit andern Worten: Jede durch äussern Reiz erregte Empfindung und jedes dadurch erweckte Gefühl im Geiste beruht auf einem jenem Reize entgegenkommenden Triebe, der, weil er dabei eine entschiedene Wahl und Empfänglichkeit nur für den bestimmten Reiz verräth, zugleich eine dunkle Ahnung und unterscheidende Hinneigung zu

demselben (ein vorbewusstes ihm Zugebildetsein) besitzen muss. Dies ist es, was „Instinct" in vielseitigster Bedeutung genannt werden kann.

b. Jeder Trieb ist daher, auf vorbewusster Stufe, Einheit von dem, was auf der Stufe des Bewusstseins Wille und Intelligenz (Vernunftmässigkeit) heisst: jener die wirksame, diese die innerlich leitende Macht, beide aber in untrennbarer Zusammengehörigkeit thätig. Jeder eigentliche Trieb ist blindwirkend, im Effect seiner Wirkung aber das Richtige treffend, also vernunftgemäss. Darum besitzt jeder Trieb zugleich einen ebenso „instinctiven", genau begrenzten Umfang seines Suchens, seiner Empfänglichkeit und seiner Befriedigung. Er trägt, wenn auch im kleinsten Bereiche und in der bescheidensten Wirkung, das Gepräge einer innern Weisheit (gleichsam einer leitenden „Vorsehung") an sich.

11. Wie nun die Erfahrung wenigstens in Betreff des Menschen lehrt (und über den Menschen hinaus kann bei dieser Frage überhaupt keine wahrhafte Erfahrung hinausgelangen, indem es unmöglich bleibt, ins innere Triebleben eines aussermenschlichen Wesens völlig sich hineinzuversetzen): wie die Erfahrung am Menschen lehrt, findet jeder subjective Trieb eine entsprechende Ergänzung und Beantwortung in der objectiven Welt („Welt" hier ebenso in geistiger wie natürlicher Bedeutung gefasst), sodass beide wie zwei hälftige Seiten eines Ganzen ineinandergreifen und für einander vorbereitet sind. Kein ursprünglicher (gesund naturwüchsiger) Trieb im Menschenwesen, ohne ein ihm Entgegenkommendes, Entsprechendes (darum Befriedigendes) in der objectiven Welt zu finden.

Ebenso lässt die Analogie des allgemeinen Harmonismus unter den Weltdingen, welcher ihre äusserliche Vereinzelung eben zum Weltganzen, zum „Kosmos" zusammenschliesst, in Bezug auf den Menschen den „Wahrscheinlichkeitsschluss" zu (der freilich aus einleuchtenden Gründen nie zur Gewiss-

heit erhoben werden kann): dass auch umgekehrt in der objectiven, ihn umgebenden Welt keine Realität und kein reales Verhältniss gegeben sei, welche nicht im System seiner Sinne ein analoges Organ finden sollten zur Umsetzung in eine eigenthümliche Empfindung und ein begleitendes Gefühl. Erst unter dieser Voraussetzung ist jeder Dualismus zwischen Natur und Geist getilgt, ohne doch in das Misverständniss einer irgendwie zu denkenden „Identität" beider zurückzufallen. Die nähern Bedingungen dieser Annahme haben wir im ersten Theile ausreichend erörtert.*)

12. Wichtiger ist Folgendes: Es darf als Universalthatsache betrachtet werden, dass jener Grundcharakter des Triebes, zugleich „Instinct", vorbewusst bleibende „Vernunft" zu sein, nicht auf den Menschen allein beschränkt sei, sondern alles Lebendige umfasse, ja nach einer unverkennbaren Analogie entsprechende Erscheinungen selbst in der unorganischen Welt darbiete.

Diese Betrachtung von der in Form des Instinctes bei allen Weltwesen wirksamen, in ihrem letzten Grunde zwar verborgenen, aber an ihren Wirkungen zur allgegenwärtigen Erscheinung kommenden Weltvernunft (die wir eben aus diesem Grunde nicht als „absolute" Vernunft, noch weniger als das Absolute bezeichnen können; vgl. im vorhergehenden Theile §. 99), musste nun auch für den Begriff des Menschengeistes und seines Bewusstseins entscheidend werden. Auch er, gleich allen niedriger stehenden Weltwesen, wird vorbewusster Weise durch eine Reihe schützender Instincte geleitet, und was ihn in diesem Betracht unterscheidet von jenen, ist kein specifischer Unterschied, sondern nur die grössere Fülle und die intensivere Regsamkeit seiner instinctiven Anlagen. Was dagegen ihn wahrhaft zu einem specifisch höhern Weltwesen macht, ist die Fähigkeit seines Bewusstseins, jene imma-

*) Buch II, Kapitel 3, §. 133—144.

nent und vorbewusst in ihm wirkende Vernunft zu durchleuchten und so zu ihrem bewussten Besitz zu gelangen.

Wenn wir daher behaupteten: der Menschengeist habe nicht nur gewisse „apriorische" Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen in seinem Bewusstsein — und darin bestand ja die bisherige Fassung des Begriffes: „a priori", — sondern er sei nach seinem eigentlichen Bestande ein vorempirisches, aus „vorbewusster Vernunft sich herausgestaltendes Wesen: so werden wir jetzt natürlich finden und in umgekehrter Ordnung schliessen dürfen: Eben weil er dieses **ist**, sei er auch in seinem Bewusstsein der Erkenntniss „apriorischer Wahrheiten", überhaupt der Wissenschaft fähig, könne rein aus sich selbst (nach der vorempirischen Eingebung seines eigenen Wesens, d. h. schlechthin „autonom") theoretisch über das Wahre und Falsche entscheiden, praktisch wählen zwischen dem schlechthin Guten und Nichtguten, sei überhaupt des Bewusstseins der „Ideen" fähig und damit zu jener specifisch menschlichen Weltstellung berufen, welche wir nur deshalb die höhere nennen dürfen, weil er allein innerhalb der Sinnenwelt der Offenbarer und Auswirker des übersinnlichen Inhalts der Ideen wird und so es vermag, über den ewig gleichbleibenden Kreislauf der Natur hinweg stets ein Neues und Fortschreitendes zu schaffen, „Geschichte" bildendes Princip zu werden: — welches Alles weiter hier auszuführen unnöthig, da es in den vorhergehenden Theilen dieses Werks und in andern („Ethik" und „Seelenfortdauer" *) auf der hier bezeichneten Grundlage vollständig geschehen ist.

13. Wir haben hiermit den höchsten Punkt der Untersuchung berührt, der in seinem einfachen Ergebniss dennoch zugleich die umfassendsten Folgerungen darbietet, welche nicht

---

*) Buch II, Kapitel 4: „Philosophie der Geschichte."

blos entscheidend sind für die richtige psychologische Ansicht vom Menschen, sondern mittelbar zugleich die innerste Tiefe des Weltproblems berühren. Es sei gestattet, auf beides etwas näher einzugehen, um bisher schon Erörtertes unter neuen Gesichtspunkten zu zeigen.

Das Bewusstsein des Menschengeistes schöpft nicht aus einer, sondern aus zwei Quellen: die erste (die sinnliche), längst erkannt und in ihrem Werthe unendlich überschätzt; die andere („übersinnliche"), stillschweigend und bewusstlos zwar vorausgesetzt und in ihren einzelnen Wirkungen unablässig benutzt, aber in ihrer begriffsmässigen Einheit und in ihrem Ursprunge nur selten oder vielleicht nie erkannt.

Die eine Quelle ist die Erregung des Bewusstseins von Aussen, in ihrem Gesammtergebniss erzeugend die „sinnliche Erfahrung, unmittelbar die der Aussenwelt, mittelbar, durch das dabei bewirkte Erwecktwerden des Selbstbewusstseins, auch der innern Erfahrung. Das eingewurzelte Vorurtheil, dass dies der einzige Inhalt des Bewusstseins, die einzige Quelle seines Wissens sei, welches in dem bekannten Spruche sich zusammenfasst: dass nichts im Verstande (intellectu) vorhanden, was nicht aus dem Sinnlichen (sensu) geschöpft sei: — dies Vorurtheil zerstörte Kant zwar principiell, nicht aber in seinem ganzen Umfange und bis zu seiner Wurzel. Denn ihm bleiben die „apriorischen Kategorien und Ideen" doch überwiegend nur von formaler Beschaffenheit. Durch jene wird der sinnliche Stoff erst zu eigentlicher „Erfahrung" erhoben, und innerhalb der Erfahrung dienen die „Ideen" nur zu dem „regulativen Gebrauche", die Erfahrung stets zu erweitern und in keinem Bedingten fälschlicherweise das Unbedingte für erreicht zu halten. Dies war, wenn auch nicht die Gesammtsumme der Anregungen, welche von Kant ausgingen, so doch das ausdrücklich von ihm anerkannte und zugleich als

Grenze alles Forschens bezeichnete Resultat seiner Untersuchungen.

Hier nun fehlte die entscheidende Einsicht, ja sie schien durch die theilweise Anerkennung des Princips sogar für immer ausgeschlossen, dass jenes „Apriorische", dem Geiste von Innenher und vorbewusst Verliehene, nicht blos jene Fähigkeit enthalte, theoretisch im Gegebenen sich zurechtzufinden, praktisch seinen Willen nach dem Moralgesetz (d. h. nach gleichfalls nur formaler Legalität) zu bestimmen, sondern dass dem Geiste von dorther ein neuer, eigenthümlicher Erkenntnissinhalt zufliesse, dass seinem Willen, weit über die blosse Legalität hinaus, eine höhere, „weltüberwindende" Kraft verliehen werde.

Allerdings mangelt es, seit Kant und eigentlich gegen ihn, nicht an Leistungen und Einsichten, welche stillschweigend auf die Voraussetzung gegründet sind, es gebe im Geiste eine Quelle höherer Eingebung. Wir haben eine Aesthetik, überhaupt eine Auffassung des künstlerischen Schaffens ganz aus diesem Principe, welche sogar das Gemeingut aller Gebildeten geworden ist; und bei der etwas gründlicher Erforschung des religiösen Bewusstseins ist man längst aufmerksam geworden auf seinen durchaus nicht empirischen, sondern apriorischen Ursprung. Kaum endlich braucht daran erinnert zu werden, dass zu allen Zeiten tiefe und fromme Gemüther aufs Lebendigste inne wurden, an sich die Erfahrung machten, dass Einsichten und Ueberzeugungen ihnen zutheil wurden, die keinerlei blos empirische Begriffscombination ihnen hätte gewähren können. Aber die allgemeine Frage nach dem Ursprunge und dem gemeinsamen Grundcharakter dieser von Innenher stammenden Offenbarungen wurde nicht erhoben, noch weniger der Schritt gethan einer Umbildung der Psychologie von hier aus, wodurch das Princip erst einheitliche Begründung und sichere Klarheit erhalten kann.

Hier nun dürfen wir mit dem Bekenntniss nicht zurückhalten, dass wir uns bewusst sind, diesen bisher noch nicht erfolgten, aber längst geforderten Fortschritt durch unsere „Psychologie“ angebahnt zu haben. Wir haben daher das Recht zu verlangen, dass die Kritik, wenn sie irgend einmal auf unsere Untersuchungen gründlich einzugehen gedenkt, gerade diesen entscheidenden Punkt ins Auge fasse, denn auf seinem Grunde ruht zugleich die Entscheidung über das Wesen des Menschen, über seine allgemeine Weltstellung und seine ewige Bestimmung.

Wir erwarten zwar auch jetzt den oft gehörten Einwand, dass unsere Ansicht vom Menschen eine übertreibend ideale, von der nüchternen Erfahrung längst widerlegte sei; und geflissentlich sucht man sogar in breit ausgesponnenen Werken durch umständliche Schilderungen darzulegen, dass, nach Goethe's Ausspruch, „der Mensch, wie der Hund, ein erbärmlicher Wicht sei“! Auch wir kennen, so gut wie Andere, die Schlechtigkeit der Welt in ihrer äusserlich empirischen Erscheinung. Dennoch ist dies nur eine oberflächliche Betrachtungsweise, indem die tieferdringende Menschenbeobachtung, d. h. eine gründliche Psychologie, umgekehrt gerade in den Trümmern der grössten Verworfenheit noch das unverwüstlich Menschliche herauszuläutern vermag. Es handelt sich daher bei dieser Frage gar nicht um einen Kampf zwischen erfahrungswidrigem Idealismus und erprobter Welterfahrung, sondern zwischen gründlich unbefangener Forschung und befangener Oberflächlichkeit. Wir kennen zwar die tiefe Abneigung wohl, welche der jetzt herrschende, sinnlich bornirte Empirismus jeder Anregung entgegensetzt, welche auf das verborgene, jenseitige Wesen des Menschen hindeutet und das Thatsächliche dafür geltend macht. Dennoch wollen wir erwarten, ob derselbe, der stets von Erfahrung spricht und nur von Erfahrung etwas wissen will, fortdauernd es wagen werde, die Ergebnisse jener hö-

hern, aber nicht minder sichern Erfahrung blos darum aus dem Gebiete der Thatsächlichkeit herauszuescamotiren, damit der Bettelstolz seiner freiwillig übernommenen geistigen Blindheit nicht sein Ansehen verliere.

14. Dies ist jedoch nur die eine Seite der Betrachtung, welche die psychologische Frage betrifft. Die andere, welche den allgemein speculativen Folgerungen gilt, ist nicht weniger von entscheidender Bedeutung. Auch darüber haben wir das Nöthige gesagt, woran hier zu erinnern der übersichtliche Zusammenhang erheischt.

Jene apriorischen Wahrheiten in unserm Geiste, jene aus reinem Denken schöpfende Erkenntniss, jene idealen Eingebungen religiöser, sittlicher, ästhetischer Art, können überhaupt nicht — so zeigten wir — als etwas Letztes, für sich Bestehendes, keiner höhern Begründung Bedürftiges betrachtet werden. Und wenn wir diese Begründung im Begriffe einer „absoluten Vernunft“ (einer allgemeinen, instinctiv wirkenden Vernunftkraft) zu finden vermeinten, so wäre damit eigentlich nichts weiter geschehen, als dass wir die Thatsache eines solchen Apriorischen in unserm Bewusstsein zum allgemeinen Begriff erhoben und als dies Abstractum hypostasirt hätten, statt, wie wir doch wollten, die Thatsache als solche begreiflich zu machen. Mit andern Worten: wir hätten blos dasselbe doppelt gesetzt und idem per idem erklärt: zuerst die Thatsache der allgemeinen Vernunft anerkannt, dann eben dieselbe zum Begriffe erhoben und zum Erklärungsgrunde ihrer selbst gemacht. Dass dies der eigentliche Grundfehler aller blos pantheistischen Gottesbegriffe sei, hat die „speculative Theologie“ ihrer Zeit an den verschiedenen Standpunkten des Pantheismus nachgewiesen, indem von den Eleaten an bis zum Panlogismus Hegel's das Schlussverfahren eigentlich nur dasselbe ist; der höchste Weltbegriff, und damit das eigentliche Weltproblem, wird zur absoluten, nicht weiter

zu erklärenden Thatsache, zur Urthatsache gemacht und damit das zu Begründende in den Urgrund selbst hinaufgerückt.

Dieser Erbfehler pantheistischer Weltanschauung wird nun recht einleuchtend durch die psychologischen Erwägungen, welche der Begriff jener instinctiv wirkenden Weltvernunft (dem Absoluten nach derjenigen pantheistischen Weltanschauung, die wir als die höchste bezeichnen können), nothwendig entstehen lässt. Dass dieser „Vernunftinstinct" am reichsten und zugleich am vollkommensten an den Eingebungen des Menschengeistes sich offenbare und dadurch gerade die Höhe der menschlichen Weltstellung begründet, ist eine kaum anzuzweifelnde Thatsache. Wir können daher die eigentliche Beschaffenheit jenes universalen Vernunftinstincts und die Grenze seines Waltens unstreitig am Menschengeiste, als der höchsten und vollkommensten Erscheinung desselben, aufs Zuverlässigste erforschen und aufs Sicherste von da aus seiner höchsten Quelle nachgehen.

Da zeigt sich nun eben durch jene psychologischen Erwägungen, dass das blos instinctive Wirken schlechthin nicht die letzte und höchste Form der „Vernunft" sein könne, dass sie nur, indem sie sich selbst erfasst und durchdringt, d. h. ins Selbstbewusstsein erhebt, ihrer selbst sicher und gewiss werde, kurz dann erst Vernunft sein könne in eigentlichem und zugleich in verständlichem Sinne. „Selbstbewusstsein mit einem Worte ist die eigentliche und einzige Weise, in der die Vernunft ihrer selbst gewiss zu werden vermag, und darum auch die einzige Form, in der sie in letzter Instanz zu existiren und zugleich für uns begreiflich zu werden vermag."

Was nun zunächst von menschlicher Vernunft gilt, hier aber nicht blos als eine zufällige Nebenbestimmung an derselben, sondern als nothwendige Bedingung ihrer Vollexistenz erkannt werden muss, eben dies macht sich am Begriffe der

absoluten Vernunft noch weit unwiderstehlicher geltend. Die Unendlichkeit und zugleich die Allgegenwart jener instinctiven Wirkungen, welche alle endlichen Weltwesen durchdringt und ihre Geschiedenheit zu einer unerschütterlichen Weltordnung vereinigt, sie kann am wenigsten aus einem blind instinctiven, des Selbstbewusstseins entbehrenden Wirken „absoluter Vernunft" erklärt werden. Der Begriff der „Absolutheit" ist eben damit aufgehoben, wenigstens nicht erreicht. Denn Instinct ist nirgends ein Letztes, Sichselbstsetzendes oder Selbsterklärendes, sondern in ihm wirkt ein Anderes hindurch, welches seinen letzbegreiflichen Erklärungsgrund nur in der Existenz eines höchsten Selbstbewusstseins und klarbewussten Willens, kurz eines absoluten Geistes finden kann. Es wäre keine „Weltvernunft", weder in ihrem kleinsten noch in ihrem umfassendsten Erfolge an sich möglich, wie denkbar für uns, wenn sie nicht ihren Grund und zusammenfassenden Halt in einem selbstbewussten Geiste fände. Und da wir in der Sprache keinen andern Ausdruck besitzen, um jenen Mittelpunkt bewusster Selbstheit zu bezeichnen, im Unterschied von der allgemeinen, noch selbstlosen (vorbewussten) Geistigkeit, als das Wort „Persönlichkeit": so werden wir in diesem Sinne den Beweis der „Persönlichkeit Gottes" für erbracht behaupten dürfen, ohne jene angeblichen ganz willkürlichen Bedenken beachtenswerth zu finden, dass Persönlichkeit, mithin Selbstbewusstsein, nur dem endlichen Geiste zukommen könne, weil für uns der Begriff der Persönlichkeit nur in einer Mehrheit von Individuen existirt. Eine etwas behutsamere Psychologie belehrt uns aber, dass jener Begriff keine blos anthropomorphistische Uebertragung auf das Absolute sei, sondern die absolute Form aller Geistigkeit. Und in diesem Sinne durften wir behaupten, dass mittelbar die Psychologie Begründerin des Theismus werden könne und durch uns geworden sei.

15. Dies gilt aber noch in einem andern, sogar noch

höhern Sinne. Jener Vernunftinhalt in unserm Geiste und sein daraus hervorgehendes Vermögen rein „apriorischen" Erkennens, ebenso jene von Innenher stammenden Eingebungen religiöser, sittlicher, ästhetischer Natur, und der begeisternde Anhauch, welcher sie begleitet, der mit ihnen unwillkürlich uns ergreift, ebenso aber auch uns wieder verlässt: — alle diese psychischen Erlebnisse und Thatsachen verrathen durch ihren eigenen Charakter aufs Entschiedenste, nichts menschlich Hervorgebrachtes, von Aussen Erzeugtes, unserer Willkür Unterworfenes, sondern ein von Innenher, aus der vorbewussten Region des Geistes uns Verliehenes, „Eingegebenes" zu sein. Darin ist nun der thatsächliche Beweis enthalten, dass unser Geist auch während seines bewussten Lebens nicht abgelöst sei von seinem vorbewussten Ursprunge, sondern seinem stetigen Einflusse geöffnet, seinen Geisteswirkungen durchdringlich bleibe.

Gleichwie nun die Religion, in ihrer objectiven wie subjectiven Bedeutung, einzig und allein: objectiv auf jener Urthatsache göttlicher Geisteswirkung, subjectiv auf dem Inne- und Gewisswerden derselben für den Menschengeist beruht: so hat die echte Theosophie theoretisch jene Wahrheit längst ausgesprochen, ohne jedoch bisher damit den berechtigten Einfluss auf die eigentliche Speculation, in Metaphysik, Psychologie, Ethik gewinnen zu können. Dem gegenüber dürfen wir das eigene Bestreben (hoffentlich auch die Leistung) dahin bezeichnen, jene theosophische Einsicht zum streng begründeten allgemeinen Ergebniss zu steigern. Die Psychologie, deren Charakteristik hier zunächst uns obliegt, hat es versucht, um dies Ergebniss nicht als blos abstractes und darum bestreitbares Axiom stehen zu lassen, die gesammte Theorie vom Bewusstsein darauf zu gründen. Sie zeigt, wie unser denkendes Erkennen nur ein Nachdenken des Urgedachten sein könne, der weltschöpferischen göttlichen Gedanken, welche im phänomenalen Wechsel der Dinge das Ewige, Beharrliche und

stetig Erhaltende sind, im subjectiven Wechsel des Meinens das unerschütterlich Wahre und Ueberzeugende; wie unsere künstlerische Phantasiethätigkeit ein Nachbilden der Urgestalten göttlicher Phantasie, unser Wille ein Mitwollen des Urgewollten, welches in den ethischen Ideen niedergelegt ist und eben darum der verborgene („apriorische") Grundwille des Menschen bleibt, werden könne und werden solle, wenn die Vollendung des Erkennens, Fühlens, Wollens erreicht werde; wie aber zuhöchst im Durchbruch des religiösen Bewusstseins dies rechte Verhältniss unsers Geistes zum göttlichen erkannt, gefühlt, innerlichst erlebt werden könne.

Diese sich steigernde Vollendung lässt sich, von Obenher betrachtet, demnach auch so bezeichnen: Das religiöse Bewusstsein enthält in concentrirtester Form zugleich die höchste speculative Wahrheit, eben weil es das Ziel aller Bewusstseinsentwickelung und der vereinigende Mittelpunkt desjenigen ist, was wir als den eigentlichen Werth und die höchste Belohnung alles Forschens, alles künstlerischen Strebens, alles Wollens betrachten dürfen, das Bewusstsein nämlich, nichts blos Menschliches, sondern Gottähnliches und Gottgemässes zu vollbringen; ebenso nicht in einer vergänglichen, sondern ewigen Welt zu leben.

16. Damit zeigt sich zugleich ein früher Behauptetes unter einem neuen Gesichtspunkt. Wir dürfen nunmehr bestätigend wiederholen, dass der Mensch eben in seinen innigsten Ueberzeugungen und mächtigsten Geisteserfolgen der indirecte, aber treueste Offenbarer des göttlichen Wesens und Wirkens werde. So kann er die nächste und für uns zugleich gewisseste Erkenntnissquelle werden zur Erforschung der göttlichen „Eigenschaften" gerade in ihrer höchsten Erweisung am menschlichen Geiste.

Und dies ist es, was nach einer frühern Bemerkung die Steigerung eines allgemein gehaltenen Theismus zum ethischen Theismus nothwendig herbeiführen muss. Denn

eben der Menschengeist erkennt, d. h. erlebt an sich selbst den göttlichen Beistand nicht als absolute Allmacht und Allweisheit, ausgegossen über das gesammte Weltall, überhaupt nicht blos als ein universalistisches Wirken, sondern im höchsten ethischen Sinne als persönlich uns zugewandte gnadenvolle „Vorsehung“.

Aus dieser Gesammtansicht, und wie wir meinen nur von ihr aus, kann auch ein anderes Problem seiner Lösung entgegengeführt werden; es ist die gleichfalls schon berührte Frage von der Möglichkeit einer „individuellen“ Vorsehung innerhalb jener allgemeinen, die uns in der unerschütterlichen Wohlordnung des Weltganzen einleuchtend genug vor Augen tritt. Es fragt sich eben, und die eigenthümliche Schwierigkeit dieser Frage ist kaum noch jemals scharf genug ins Auge gefasst worden; — es fragt sich, durch welche Vermittelungen überhaupt es denkbar werde, dass jenes universale Göttliche, durch die unabsehbare Reihe von Zwischenbedingungen hindurch, hinabzureichen vermöge bis zum menschlichen Individuum, um seinem ethischen Bedürfnisse hülfreich ergänzend sich anzupassen? Soll überhaupt ein Begriff individueller Vorsehung gewonnen werden (und eben dieser ist noch nicht gefunden), so ist gerade jene Lücke auszufüllen, nicht aber auf willkürliche Weise, durch Erschaffung mythologischer Zwischenwesen, sondern durch Aufweisung eines allgemein psychologischen Gesetzes nach Analogie der durchgreifenden Erfahrung im Diesseits, welchergestalt sich hier alle geistigen Wohlthaten vollziehen, in denen man eine providentielle Fügung anzuerkennen gedrungen ist.

Da nun, unserer allseitig begründeten Gesammtansicht zufolge, zwischen der „diesseitigen“ und der „jenseitigen“ Welt der Geister ihrem innern Wesen nach kein Gegensatz, ihrer Wirklichkeit und Wirkungsweise nach keine Trennung oder unüberschreitbare Kluft anzunehmen

ist: so erhalten wir das Recht, die psychologische Form, wie im Diesseits die individuelle Vorsehung sich kennbar macht, auch auf die jenseitige Welt auszudehnen, d. h. die allgemeine Form jener Vermittelung in ihr wiederzufinden.

Hier nun dürfen wir mit Fug an das Grundgesetz alles geistigen Fortschreitens und jeder geistigen Förderung erinnern, welches die „Psychologie“ nachgewiesen hat. Es ist die Wechselwirkung zwischen „activem“ und „passivem“ Genius, der Beistand, welchen der höhere, vollkommenere Geist dem niedern widmet, das für beide gleich segensvolle und beglückende Verhältniss spendender und empfangender „Liebe“, durch welches der endliche Geist recht eigentlich zur „individuellen Vorsehung“ für den andern sich erheben kann; aber nicht mit dem Bewusstsein, darin etwas Beliebiges, Eigenersonnenes, rein Persönliches zu vollbringen, sondern von dem steten und tiefen Gefühl geleitet, dies „im Auftrage Gottes“ zu thun. Es ist mit einem Worte der grosse Gedanke der Mittlerschaft, welche wir schon im Diesseits wirksam sehen, um in tausendfacher Gestalt den allgemeinen Willen des Guten, den höhern, nie ausbleibenden Beistand gerade dem individuellen Bedürfniss anzupassen. Der Menschengeist wird dadurch zum wirksamen Mittler und Zwischengliede der allgemeinen Providenz für das einzelne Bedürfen, und es ist das höchste Los, dessen er sich schon im Irdischen rühmen kann, nicht lediglich das (instinctive) Werkzeug göttlichen Willens zu sein, sondern zum freibewussten Mitwirker und individualisirenden Fortbildner desselben berufen zu werden. Und eben darin bestand die Lücke, welche bisher den Begriff individueller Vorsehung schwierig oder eigentlicher noch undenkbar machte.

Nach diesem Gesichtspunkte und auf dieser psychologischen Grundlage haben wir nun in einem frühern Werke

jene grundwichtige Frage behandelt und nach einer Seite weiter entwickelt, welche auch die jenseitige Welt in diesen Zusammenhang hineinzieht. *) Man scheint bisher nicht sehr geneigt gewesen zu sein, auf die dadurch angeregten weitern Fragen prüfend sich einzulassen; und dennoch meinen wir, dass von jener Grundlage aus eine Fülle neuer Gesichtspunkte sich eröffnet, von denen wir nur einen Theil in den unten bezeichneten Abhandlungen berühren konnten, Anderes für andere Gelegenheit versparend. Um so nöthiger wird es aber, den Grundgedanken in seiner einfachen Grösse und seiner sichern Erfahrbarkeit hervorzuheben, um das vorläufige Befremden zu überwinden, welches für manche, in altgewohnten Meinungen Befangene, einzelne Folgerungen aus jenen Prämissen erregen konnten. Mit solchen, oft aus ehrenwerthen Gründen entspringenden Bedenken muss man Schonung und Geduld beweisen; denn es lässt sich erwarten, dass die ungewohnte Ansicht zuletzt als die einfachste, natürlichste, verborgener Weise sogar als die längstgehegte sich erweisen werde.

17. Zusammenfassend alles Bisherige dürfen wir nun behaupten: dass durch die „Psychologie" auf dem von ihr zum ersten male eingeschlagenen Erkenntnisswege für die Speculation im ganzen ein Dreifaches erreicht sei: die philosophische Begründung des „Theismus" überhaupt; denn sie erweist die universelle („kosmische"), keineswegs blos anthropologische Bedeutung der Begriffe: „Selbstbewusstsein" und „Persönlichkeit". Und durch den Nachweis eines realen Verhältnisses unsers Geistes zum Ur-

*) „Vermischte Schriften" (zwei Bände, Leipzig 1869): Bd. II: „Auferstehung, Geisterreich, allgemeine und individuelle Vorsehung in ihrem wechselseitigen Zusammenhange": Kapitel 8: „Die allgemeine und die individuelle Vorsehung" (S. 78 fg.); Kapitel 9: „Die Providenz in der Geschichte und die Formen ihrer Wirksamkeit" (S. 94 fg.).

geiste wird die Begründung der höchsten und allein genügenden Form des Theismus, des „ethischen Theismus" gewonnen; in dessen Grundgedanken endlich die Möglichkeit gegeben ist, auch das schwierigste und zugleich wichtigste aller Probleme zu lösen: wie die allgemeine Vorsehung, welche als Wille des Guten das Universum durchdringt, zugleich individuelle Gestalt und Wirkung annehmen könne, und wo die beweisende Thatsache dafür zu suchen sei. Kaum werden wir zu viel behaupten, wenn wir sagen, dass wir in jenen drei Cardinalfragen das Hauptinteresse aller Speculation zusammengefasst finden. Wird man nun dauernd eine Behandlung derselben ablehnen können, welche gerade auf dem sichersten Wege, auf dem anthropologischen, dabei vorschreitet?

Gerade von hier aus kann nun ein anderer Hauptsatz unserer Psychologie eine richtige Deutung erhalten, indem er scharf und sicher die Grenze bezeichnet, welche die menschliche Forschung nicht zu überschreiten vermag und wirklich auch nie überschritten hat, ohne in trügerische Selbstillusion zu gerathen oder Unerreichbarem ins Leere nachzustreben, eben weil es den Horizont des für uns Erkennbaren schlechthin überschreitet. Für die Speculation vertritt er das Princip der „Besonnenheit", indem er daran erinnert, dass unser Erkenntnissstandpunkt lediglich und durchaus der „anthropocentrische" bleibe. Aber andererseits widerlegt er zugleich, eben durch die vollständige Durchführung jenes Princips der Besonnenheit, die falsche Meinung, dass damit das Endergebniss aller Forschung auf absoluten Subjectivismus und Skepticismus hinauslaufe.

Eben dies lässt nun die Frage entstehen, was der eigentliche und erste Grund sei von der Realität des Bewusstseins, oder nach dem geläufigern Ausdruck für dies Problem: von der „Einheit des Subjectiven und Ob-

jectiven". Auch diese Frage ist im vorhergehenden Theile hinreichend erörtert worden; doch lässt die Wichtigkeit des Gegenstandes es zweckmässig erscheinen, das unter verschiedenen Gesichtspunkten dort Ausgeführte auf einen und zwar den einfachsten Gesichtspunkt zurückzuführen.

Zweites Kapitel.

Der Ursprung des Bewusstseins, seine Erkenntnissquellen und seine Gesammtentwickelung.

---

18. Die ganze Frage entscheidet sich in erster Instanz durch unsere Lehre vom unmittelbaren und mittelbaren Objecte des Bewusstseins (Psychol., Bd. I, §. 127, 128), an deren Hauptergebniss wir, um seiner weitreichenden Folgen willen, hier erinnern müssen.

Das unmittelbare Object des Bewusstseins ist lediglich und durchaus nur das reale Wesen des Geistes selbst, der dies sein eigenes Sein in ursprünglicher Selbsterleuchtung durchdringt und so das unmittelbare „Subject" desselben ist. Und das Urverhältniss dieser Wechseldurchdringung von Subject und Object ist es, was dem Bewusstsein überhaupt, bis in seine höchste Entwickelung hinein, Wahrheit: Realität verleiht.

Zum mittelbaren Objecte wird ein anderes Reale, sofern und soweit es in Wechselwirkung mit dem realen Wesen unsers Geistes tritt und im letztern Veränderungen hervorruft, die gleichfalls in dessen Bewusstsein fallen müssen, so gewiss sie den gegebenen Zustand des Geistes, als

des unmittelbaren Objects, verändern. Beides daher, das Bewusstsein des unmittelbaren und des mittelbaren Objects, ist dergestalt unauflöslich verbunden, dass es genöthigt ist, beide als auch in realer Wechselwirkung begriffen aufzufassen; das heisst zugleich: das mittelbare Object wegen dieser unauflöslichen Verknüpfung als gleich real zu setzen mit dem unmittelbaren Objecte. (Von diesem unwillkürlichen Denkacte des Geistes, wodurch er genöthigt ist, mit seinem „Ich“ verbunden dem „Nichtich“ gleiche Realität zuzugestehen, wird zwar das unmittelbare Bewusstsein nichts inne; dennoch liegt in ihm die erste und ursprünglichste Nöthigung, die im natürlichen Zustande keinen Zweifel aufkommen lässt, der „sinnlichen Gewissheit“ zu vertrauen.)

Hieraus entsteht nun zugleich die Unterscheidung einer doppelten Wahrheit und Gewissheit für das Bewusstsein: einer unmittelbaren, die Gewissheit von den eigenen Zuständen und Veränderungen des Geistes; einer mittelbaren, die Gewissheit eines andern Realen und seiner Veränderungen, aber nur innerhalb der Beziehungen desselben zu unserm Bewusstsein. Denn unmittelbar wird nicht das fremde Reale als solches, sondern es werden nur die Veränderungen („Empfindungen“), welche dasselbe im Geiste veranlasst, von dessen Bewusstsein aufgefasst. (Wie übrigens von hier aus jede blos sensualistische Theorie widerlegt, aber auch die blos idealistische Auffassung berichtigt werde, darüber verweisen wir an die weitern Ausführungen der „Psychologie“. Hier hat dies nur mittelbares Interesse, wegen des gleich hervorzuhebenden Gegensatzes.)

19. Dagegen ergibt sich ein Anderes von durchgreifender Wichtigkeit. Der unverrückbare, niemals zu überschreitende Augpunkt des Bewusstseins ist nur das eigene Wesen des Geistes. Ueber die Grenze der Selbstschau, Selbsterkenntniss gelangt er niemals hinaus. Was er sonst noch erfährt und weiss von dem Objectiven („Aussen-

welt“), das weiss er nur durch den Focus seines Bewusstseins hindurch, und mittels der (apriorischen) Bedingungen desselben.

Warum wir hiermit nicht einem unbedingten Subjectivismus, etwa im Sinne Kant's, verfallen, vielmehr ihn gerade von hier aus auf seinen genau abgegrenzten Werth zurückführen können, hat gleichfalls die „Psychologie“ gezeigt. Doch ist es vielleicht nicht überflüssig, auf den entscheidenden Punkt hinzuweisen, der uns von Kant und allem subjectiven Idealismus unterscheidet. Er beruht auf dem erweiterten Begriffe, welchen wir dem „Bewusstsein“ vindiciren.

Es ist das πρῶτον ψεῦδος alles Subjectivismus, das Bewusstsein für etwas Selbständiges zu halten, für ein Bildvermögen, welches nach eigenen (apriorischen) Gesetzen und Formen Vorstellungen entwirft, welche eben damit möglicherweise seine subjectiven Bildungen oder „Einbildungen“ sein können. Dies skeptisch-idealistische Ergebniss ist die nothwendige Consequenz obiger Prämisse und unter dieser Voraussetzung unwiderleglich. Das Grundgebrechen des Sensualismus umgekehrt ist es, das Bewusstsein blos für den Effect und die Abspiegelung der sinnlichen Dinge zu halten, allgemeiner noch dessen, was wir das mittelbare Object nannten, kurz es zum Producte äusserer Einwirkungen zu machen.

Der Grundirrthum beider entgegengesetzter Auffassungen wird berichtigt, indem sich zeigt, dass „Bewusstsein“, einerseits nicht durch blos äussere Einwirkung im Geiste entstehe, dass der Geist selber seine Bewusstseinsquelle sei, dass aber andererseits eben damit Bewusstsein überhaupt nichts Selbständiges sein, nicht abgelöst vom Realen (dem Realwesen des Geistes) gedacht werden könne, dessen Selbsterfassung eigener Reflex es lediglich ist. Hiernach ist ein „Gegensatz“ zwischen Subjectivem und Objectivem ursprünglich gar nicht vorhanden, indem das Reale des

Geistes im Bewusstwerden sein eigenes Subject, aber zugleich auch sein eigenes unmittelbares Object ist und dies bleibt. Darum ist auch „Bewusstsein“ allemal ein treuer, unverfälschter Spiegel des Realen (besitzt den Charakter der Realität und Gewissheit), aber unmittelbar nur von den eigenen, innern Zuständen des Geistes. Was ihm darüber hinaus mittelbares Object wird, vermag der Geist nur zu erkennen nach der Analogie seines eigenen Wesens und nach dem (mehr oder minder) begrenzten Umfange seines Erfahrungsgebietes. Dies ist von entscheidender Bedeutung in doppelter Hinsicht.

20. Erkenntnisstheoretisch werden wir wiederholen müssen, dass der „anthropocentrische“ Standpunkt niemals überschritten werden könne. Er erweitert sich zwar in dem Maasse, als die Welterfahrung fortschreitet, zum „kosmocentrischen“, aber er wird nie zur „centralen“ Allüberschau. Ein vermeintlich „absolutes Wissen“ in diesem Sinne existirt gar nicht. Auch von den andern Dingen wissen wir nur in Bezug auf uns selbst. Ihr eigenes Ansich, ihre innern Zustände sind uns verschlossen, soweit nicht die Analogie unsers eigenen Wesens reicht, aus ihren Aeusserungen auf ein entsprechendes Innere bei ihnen zu schliessen. Mit einem Worte: unsere Erfahrung von andern kann niemals die Grenze verleugnen, auf ein blos mittelbares Object sich zu beziehen.

Völlig anders verhält es sich mit der innern Erfahrung. Diese besitzt ihrem ganzen Ursprunge und ihrer Natur nach volle Gewissheit und innere Realität; denn sie beruht auf dem Verhältnisse des Bewusstseins zu seinem unmittelbaren Objecte, auf der ursprünglichen und unaufhebbaren Einheit (Wechseldurchdringung) von Subject und Object, welche durch das Selbsterfassen (Sichdurchleuchten) des Geistes in seiner Realwesenheit entsteht.

21. Daraus folgt nun zuvörderst und unmittelbar: dass der Geist, soweit er seiner ursprünglichen Anlagen und

Antriebe bewusst wird, darin nicht irregeht, oder dass sein Bewusstsein ihm darüber keinerlei Täuschung bereiten kann, was er zu erstreben habe. Vielmehr ist, was er will und anstrebt zufolge dieses Bewusstwerdens, sicherlich ein seinem Wesen Gemässes, darum Vollbefriedigendes.

Es folgt weiter daraus, dass sein „Instinct" (sein Grundbegehren oder „Grundwille", wie die Ethik es genannt hat) in allewege ein untrüglicher, gesunder sein müsse, indem er nur die Aeusserungsweise und Erscheinung seiner ursprünglichen, aus dem Urgrunde der Dinge ihm verliehenen Wesenheit sein kann. Und hier sei ein Wort hinzugefügt über den grundwichtigen Begriff des Instinctiven.

Der Instinct „weiss" stets, was er zu wollen hat, weil sein richtiges Wollen vor all seinem Wissen (unbewusster Weise) schon ihm eingesenkt ist. Instinct ist vernunftvolles, aber vorbewusstes Wollen. Darum will er nicht infolge seines Bewusstwerdens, sondern das Bewusstsein ist nur ein hinzutretender Nebenvorgang, ein Zusehen während der innern Willensvollziehung, welches dem Instinct auch fehlen kann und factisch, am Menschen und am Thiere, im allergrössten Theile seiner Instinctwirkungen sogar wirklich fehlt.

Hieran verräth sich einerseits sehr deutlich der ursprüngliche Charakter des Bewusstseins, nur die Beleuchtung vorhandener Zustände, kein neuerzeugendes, productives Vermögen zu sein, — eine Behauptung, auf der unsere ganze psychologische Theorie beruht und die an jenem Beispiel aufs schlagendste sich rechtfertigt. Andererseits erhellt aber auch nicht minder, dass „Instinct" und instinctives Wollen zwar eine universale Welterscheinung sei, und so als Urthatsache, auf welche tausend verschiedenartige Wirkungen zurückzuführen sind, in gewissem Sinne ein Letztes oder Erstes bilde, dass sie aber keineswegs an sich ein Letztes oder Absolutes sein könne, wozu

man in den verschiedensten Gestalten speculativer Begriffsfassung sie hinaufzuschrauben trachtete. Denn was ist der Begriff einer absoluten, aber bewusstlosen „Vernunft", einer „unendlichen Subjectivität", ohne den Mittelpunkt eines Ursubjects, eines blindwirkenden Urwillens, welchem der Intellect nur accidentellerweise sich beigesellt, — was ist dies alles mehr als der gewaltsame Versuch, den universalen Weltinstinct, der als Thatsache zwar besteht, aber sich selbst weder begreifen noch erklären kann, zum Absoluten zu erheben, d. h. zum höchsten, allerklärenden Princip dasjenige zu machen, was selbst der Erklärung in letzter Instanz und aus einem noch Höhern bedarf? Dergleichen Halbgedanken kann man zwar behaupten, durch stete Wiederholung sogar an ihre paradoxe Dunkelheit sich gewöhnen, mit nichten aber kann man sie zu durchsichtiger Begreiflichkeit erheben.

22. Jene Erkenntniss vom eigentlichen Grund und Wesen des Bewusstseins ist zugleich nun geeignet, auf die theistische Weltansicht einen erklärenden, zugleich bestätigenden Rückblick zu gestatten. Und hiermit können wir erst die frühere Behauptung wahr machen, dass der „anthropocentrische" Standpunkt ganz von selbst zum „kosmocentrischen" sich erweitere. Denn was im Obigen über den wahren Charakter und Ursprung des Bewusstseins nachgewiesen ist, gilt nicht lediglich vom menschlichen Bewusstsein und ist nicht blos eine von daher abstrahirte psychologische Reflexion, sondern es bezeichnet auf durchaus gemeingültige Weise das Wesen dieser ganzen Daseinsform auf den verschiedensten Stufen ihrer Entwickelung. Gleicherweise hat sich gezeigt, dass mit der Höhe der bewussten Entwickelung auch die relative Vollkommenheit des Geistwesens sich steigere, weil jene nur Ausdruck und Folge von dieser sein kann.

Wir werden daher noch allgemeiner sagen müssen, dass nach dem Umfang wie nach der (sich selbst durchdringenden)

Tiefe seines Bewusstseins auch die objective Vollkommenheit jeglichen Geistwesens sich bestimme, dass mithin absolute Vollkommenheit und absolute Bewusstheit („absolut“ nach ihrer Tiefe: vollkommene, jedes Dunkel in sich austilgende „Selbstbewusstheit“; — „absolut“ nach ihrem Umfange: alldurchdringendes, nichts Reales von sich ausschliessendes „Allwissen“) gegenseitig sich bedingen, und schlechthin unabtrennlich voneinander sind; — wovon in kleinem, verendlichten Nachbilde gerade der Menschengeist und die mit seiner Bewusstseinsentwickelung sich steigernde Vervollkommnung (nicht „Vollkommenheit“) desselben uns eine nicht abzuweisende Analogie bietet.

23. Mit diesem entscheidenden Gedanken ist aber zugleich das Princip des Theismus von einer neuen Seite begründet; denn allein im theistischen Begriffe der absoluten, selbst- und allbewussten „Persönlichkeit“ ist die Möglichkeit gegeben, die Thatsache jener universalen „Weltvernunft“ zu erklären und auf ihren begreiflichen Grund zurückzuführen. „Urbewusstsein“ (in dem bezeichneten doppelten Sinne) ist das Allerklärende, weil alles Durchleuchtende, das Urlicht, welches den Urgrund erst zur Gottheit macht und darum der höchsten Weltursache um so weniger fehlen kann, als es zugleich den einzig vollgenügenden Erklärungsgrund enthält von der allgegenwärtigen Vernunft im Universum.

Mit welcher Berechtigung und in welchen Grenzen jedoch es möglich sei, von diesem anthropologischen Standpunkte aus vorzudringen zu einer objectiv überzeugenden Erkenntniss des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften, davon hat unsere „speculative Theologie“ eine Probe gegeben, wobei besonders der Abschnitt über die „speculative Begreiflichkeit Gottes“ (trotz seiner „Unanschaubarkeit“ und „Unvorstellbarkeit“) der Aufmerksamkeit empfohlen

wird.*) Wenigstens will der Versuch nur aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt sein (was nicht immer geschehen ist).

Auf zwei Grundthatsachen ist die Argumentation aufgebaut: auf die innere, objective Macht des Bewusstseins, wie sie zunächst psychologisch am Menschen sich bewährt, aber durch psychologische Forschung als mit dem allgemeinen Wesen dieser Daseinsform unauflöslich verknüpft sich ergibt; und aus der ebenso universalen Thatsache, dass die Welt als „Universum", als „System" ursprünglich (ideal) aufeinander bezogener „Mittel" und „Zwecke" sich darstelle. Der darauf gegründete Analogieschluss unterscheidet sich dadurch von dem alten, in ähnlicher Weise verfahrenden physikoteleologischen Beweise, dass er auf einer tiefern Erforschung des allgemeinen Wesens des Bewusstseins beruht und damit das Recht begründet, diese Eigenschaft, als das charakteristische Merkmal und den allerklärenden Grund der Vollkommenheit, auf das Absolute zu übertragen, was bisher nicht ausdrücklich geschehen ist und was eben damit die Bündigkeit des ganzen Beweisverfahrens beeinträchtigte, ja problematisch machte.

24. Da fällt nun das Neue unsers Versuchs gerade auf die psychologische Seite, und so ist es recht eigentlich dieses Ortes, noch bestimmter hervorzuheben, wie gerade der Charakter menschlichen Bewusstseins zu jener Steigerung ins Absolute die volle Berechtigung gibt. Denn ebensowol in dem, was jene Gabe dem Menschengeiste wirklich leistet, als in dem andern, was seinem, dem blos menschlichen Bewusstsein, versagt ist, erweist sich der unbedingte, charakteristisch entscheidende Werth derselben für alles Dasein.

---

*) „Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846). Zweiter Theil: „Das Wesen Gottes an und für sich selbst" (§. 65—155).

Ja wir könnten behaupten, dass der Charakter der „Endlichkeit“ am Menschen eben darin liege, dass er nicht zwar des Bewusstseins, wohl aber der Urbewusstheit entbehre, indem ihm das Bewusstsein erst hinzutritt zu seinen vorbewussten Zuständen, und indem es auch dann, weil an das Mittel der „äussern“ Leiblichkeit gebunden (aus Gründen, deren die „Anthropologie“ ausführlich gedenkt), abwechselnd ihm sich erhellt oder verdunkelt in verschiedenem Grade, sodass er nie sein ganzes Wesen in seinen bewussten Besitz zu bringen vermag. Aber ebenso erfährt er andererseits, dass alles, was einmal von seinem Bewusstsein wirklich ergriffen und dadurch erst in seinen Besitz und Genuss gelangt ist, damit zugleich auch den Charakter der Stetigkeit und Sicherheit erhalte, welcher unter den verschiedensten psychologischen Formen, als theoretische Evidenz, als sittliches Gewissen, als moralische Maxime, als religiöse Zuversicht erscheint, in allen diesen Gestalten aber mit der Eigenschaft innerer, unerschütterlicher Gewissheit sich kundgibt.

Und wenn es zu den bekanntesten, ja trivial gewordenen Betrachtungen gehört, dass der Mensch seinen Vorzug unter den übrigen Weltwesen, wie unter seines gleichen, nur behaupten könne durch „Vernunft“, d. h. dass bewusste Besonnenheit, planvolle Folgerichtigkeit seines Denkens und Handelns das eigentlich Werthgebende am Menschen sei: so gründet sich dies alles lediglich auf seine Fähigkeit, zu Bewusstsein zu gelangen und damit in die Bewusstheit zu erheben, was dunkel und darum noch chaotisch („instinctiv“) in ihm schlummerte. Denn auch hierbei und daran recht deutlich zeigt sich das Bewusstsein nicht als schöpferisch Erzeugendes, als productives „Bildvermögen“, sondern nur als durchleuchtend leitende Macht, um das vorbewusste Innere ordnend zu entfalten. (Mit dieser Bemerkung wünschen wir einem möglichen Misverständniss entgenzutreten, indem man in jener Hochstellung bewusster Zustände einen

Widerspruch mit unserer Gesammttheorie vom Wesen des Bewusstseins finden könnte, welche es nur als Beleuchtung eines schon Vorhandenen, nicht aber als productives Bildvermögen bezeichnet. Gerade dieser Charakter menschlichen Bewusstseins, welches nicht erfindet, sondern lediglich anerkennt, was ursprünglich vorhanden, dies Secundäre und Abgestammte desselben zeigt sich hier recht einleuchtend; denn an dem Inhalt dessen, was theoretische Evidenz, moralisches Gefühl, religiöse Stimmung dem Bewusstsein darbieten, wird man aufs deutlichste inne, nicht etwas vom Bewusstsein Erzeugtes, sondern **ein ihm Eingegebenes** zu besitzen, so gewiss jedes subjectiv willkürliche Einbilden in diesem ganzen Bewusstseinsgebiete für das Bewusstsein selbst schlechthin ausgeschlossen ist.)

25. Diese Einsicht vom Secundären, Abgestammten menschlichen Bewusstseins (denn nur von diesem haben wir es behauptet) enthält nun eben den Wendepunkt, auf den wir schon früher hingedeutet: er liegt gerade in dem nur secundären Werthe des Bewusstseins. Denn nur dadurch ist es Bewusst-Sein, nicht ein blos leeres Bildwesen, dass es Vorhandenes anerkennt also, wie es ist, in keinerlei Weise aber ihm etwas hinzubildet. So anerkennt es in jenen schon erwähnten psychologischen Formen theoretischer Evidenz, sittlichen Gewissens u. s. w. ein an sich oder Urgewisses, ein Urgutes; dies Anerkennen ist zugleich daher ein Unterwerfungsact menschlichen Geistes unter einen höhern, aber urverwandten Geist; denn jener Unterwerfungsact ist ebenso ursprünglich begleitet vom Gefühle tiefster Befriedigung, Vollendung des eigenen Wesens. Dies wahre Verhältniss ist an der Natur unsers Denkens (dem „Bewusstsein ewiger Wahrheiten") am frühesten erkannt und am einleuchtendsten exemplificirt worden. Unser Denken denkt nicht aus sich selbst oder nach eigenem Belieben, noch meint es dies zu thun, so gewiss es

wirklich denkt und durch Denken zu abschliessender Evidenz gelangt, sondern es muss sich begreifen als Nachdenken eines Urgedachten, und die gewonnene Evidenz beurtheilen als die abgeleitete, überkommene und eingegebene eines Urdenkens. Und auf gleiche Weise muss es sich verhalten mit allem, bei welchem unserm Bewusstsein das Gefühl jenes Unterwerfungsactes sich aufdrängt, wie unsere „Psychologie“ dies weiter gezeigt hat an allen Functionen dessen, was man gemeinhin „Vernunftbewusstsein“ nennt.

So hat dieselbe den Nachweis geführt, dass, je gründlicher der menschliche Geist sein eigenes Wesen und Bewusstsein verstehen lernt, er nach unabweisbarer Analogie damit auch im absoluten Urgrunde diejenige Eigenschaft entdecken und ihrer gewiss werden müsse, welche allein jene aus blosser Naturbetrachtung nur unvollkommen erkennbare Gottheit zum vollkommensten Geiste macht mit allen den höchsten, den ethischen Eigenschaften, deren der Mensch an sich selbst mit untrüglichem Bewusstsein als der vollkommensten, beseligendsten innewird. Und in diesem Sinne darf er sich das verendlichte Nachbild des absoluten Geistes nennen; ausdrücklich in der doppelten Bedeutung: dass er Antheil habe an seiner geistigen Vollkommenheit (der Gaben von dorther theilhaft werden könne), aber auch an dem eigenthümlichen Vorzuge der Bewusstheit, um deswillen allein er unter den uns bekannten Weltwesen den kühnsten Anspruch erheben kann, „Ebenbild“ Gottes genannt zu werden. So war es ein kühn ahnungsvoller, aber richtiger und gründlicher Gedanke F. H. Jacobi's, wenn er mitten in einer Zeit pantheistischer Naturvergötterung dawider geltend machte: der Mensch habe das Recht, Gott zu „anthromorphisiren“, weil er ursprünglich von Ihm „theomorphisirt“ sei. *)

---

*) Zur Vervollständigung dieser ganzen Gedankenreihe verweisen wir noch auf dasjenige, was die „Psychologie“ (Bd. I, §. 39, 40) über den schlecht-

26. Indem wir nach dieser Abschweifung, welche die höchsten Ergebnisse aller Forschung berührt, auf das Vorhergehende zurückblicken, wird uns die weitreichende Bedeutung der beiden Sätze von der absoluten Realität der innern Erfahrung und von der daraus sich ergebenden Untrüglichkeit alles Ursprünglichen und Instinctiven in unserm Bewusstsein von einer neuen Seite ins Licht treten. Erst aus diesem Gesichtspunkte ist eine gerecht anerkennende und doch nicht überschätzende Einsicht in das Wesen des „Triebes" möglich, einer Bewusstseinsform, über welche in der bisherigen Psychologie noch am wenigsten sich ein festes Urtheil und sicheres Einverständniss gebildet hat.

Aus diesem Grunde hat unsere „Ethik" es versucht, von der hier gegebenen psychologischen Grundansicht aus das vollständige System menschlicher Urtriebe zu entwerfen. Sie musste in jedem derselben ein Unaustilgbares, darum eigenthümlich Berechtigtes anerkennen (was jede blos negative Ascetik ausschliesst); aber sie konnte erst in der durchdringenden Rückwirkung der idealen Triebe auf die Triebe der individuellen Selbstheit (durch „Ethisirung" derselben) für die letztern die Form ihrer Berechtigung gewinnen; wies zugleich aber nach, wie jeder derselben von dorther ethisirbar sei, und wie darum die volle, jede Einseitigkeit ausschliessende Harmonie unsers gesammten Trieblebens nicht nur erreicht werden könne, sondern wirklich und wirksam erreicht sei, sobald vom Geiste ein allbeherrschender idealer Lebenszweck ergriffen worden, von dessen Mittelpunkt her alle sonstigen Antriebe, Zwecke, Wünsche harmonisch sich ordnen und damit eine bestimmte, untergeordnete Berechtigung gewinnen.

---

hin transscendentalen („kosmischen") Charakter alles dessen gesagt hat, was im menschlichen Geiste als Ursprüngliches, „Apriorisches" sich kundgibt.

Aber auch für die rechte Beurtheilung (und Ausheilung) dessen, was wir das Nichtseinsollende, „Böse“, in der factischen Erscheinung“ des Menschen nennen müssen, wird jener Gesichtspunkt allein als der richtig leitende erkannt werden. Denn selber an diesen Anomalien und Verkehrtheiten wird das tiefer dringende psychologische Urtheil den ursprünglich gesunden Antrieb entdecken und eben daran die Heilung und die Umkehr knüpfen. Die Hemmung oder die Irreleitung, welche das Nichtseinsollende entstehen lässt, kann überhaupt dem Geiste nur von aussen kommen, durch die widerstreitenden Lebensbedingungen, in welche es hineingestellt ist, und die entweder störend und hindernd, oder täuschend und irreführend seinem ursprünglichen Streben und Bedürfen entgegentreten; wodurch der sehr berechtigte Begriff des „radicalen Bösen“, d. h. einer universalen (und im irdisch gegebenen Weltverlauf) nie ganz aufzugebenden Möglichkeit der Entartung seine richtige Deutung erhält. Nach diesem psychologischen Grundgedanken hat die Ethik eine vollständige „Phänomenologie“ des Bösen entworfen und nach seinen, unsern Grundtrieben entsprechenden Hauptformen dargestellt, zugleich darin seine Erklärbarkeit, aber mit der daraus hervorgehenden Milde des Urtheils auch die Heilmittel dafür der praktischen Einsicht eröffnend.

27. Nachdem wir im Bisherigen versucht haben, diejenigen Hauptpunkte unserer psychologischen Untersuchung hervorzuheben, von welchen wir erachten, dass sie für Metaphysik, Ethik, Religionsphilosophie von entscheidender Rückwirkung seien, wenden wir uns jetzt zum directern Zweck dieses Kapitels, die Stufen der Bewusstseinsentwickelung übersichtlich darzulegen.

Nach unserer hinreichend begründeten Gesammtauffassung ist das objective, vorbewusste Wesen des Menschen der vereinigte Inbegriff von Anlagen, deren er durch sein

Bewusstwerden zwar inne und dadurch gewiss wird, die er aber in keinerlei Weise von aussen empfängt. Aber auch in seinem Bewusstsein ist nichts lediglich Empfangenes, von aussen Eingegossenes, sondern innerlich erworben, thätig angeeignet muss es sein, um Inhalt des Bewusstseins zu werden.

Dies psychologische Grundgesetz gilt bis zu den höchsten geistigen Thatsachen hinauf; ja hier erhält es besondere Bedeutung. Die Kraft, welche sich uns einsenkt und die unserm Bewusstsein als eine höhere, nicht blos menschlich verliehene oder eigenerworbene, deutlich fühlbar wird, — sie erweist sich eben damit durchaus nur als ein von innenher Wirkendes. Indem sie aber gerade in solcher Gestalt vor unser Bewusstsein tritt, wird sie vom Geiste zugleich bewusst angeeignet. Dies ist die wahre und tiefe Quelle dessen, was wir „Begeisterung" nennen, in Kraft deren wir vollbringen, was nach dem eigenen Zeugniss unsers Bewusstseins unser Kraftmass übersteigt, was wir nicht vollbracht hätten ohne jenen innern Beistand, und was nun doch von uns vollbracht ist.

Diese einfache Betrachtung ist von Interesse nach zwei Seiten hin. Zuerst folgt daraus, dass die Gottheit, nach dem wahren Begriffe und im rechten Verhältniss zum menschlichen Geiste gefasst, niemals als äusseres Object für denselben gedacht werden könne, sodass sie, wie ein ihm Fremdes und Anderes, ihm gegenüberträte, wodurch sie unvermeidlich auf die Stufe des sinnlich objectivirenden Bewusstseins herabsänke und in einer wenn auch noch so abgeleiteten oder sublimirten Weise zum „Sinnendinge" gemacht würde. Und eben dies, dass man Gott und das Göttliche, durch die auf der Stufe des Sinnenbewusstseins unvermeidliche Gewohnheit des Objectivirens verleitet, irgendwo draussen sucht, ist die Wurzel jener unzähligen falschen Theomorphismen, denen man in den positiven, wie in den Naturreligionen begegnet, wo irgendein Aeusser-

liches für heilig gehalten wird, oder wo an irgendeinen empirisch sinnlichen Vorgang, an ein äusseres Thun die göttliche Hülfe gebunden erscheint. Ueber alle diese abergläubischen Unklarheiten erhebt man sich mit einem Schlage durch die einfache, aber entscheidende Einsicht, dass Gott niemals für uns äusseres Object sei, dass er nur von Innenher zu uns spreche und in uns wirke.

(Dass dieser Satz, ausserhalb des gegenwärtigen bestimmt motivirenden Zusammenhangs in abstracter Allgemeinheit ausgesprochen, mancher Misdeutung unterworfen sei, erkennen und gestehen wir; aber wir warnen vor solcherlei Misverständniss. Denn nicht geleugnet wird damit, dass begeisternde, religiöse Anregungen „von aussen", durch andere endliche Geister in uns erweckt werden können; aber behauptet wird alles Ernstes, dass ursprünglich und auf seine erste Quelle zurückgeführt, auch in jenem Vorgange nicht blos Menschliches walte.)

Aber durch dieselbe Einsicht wird dem Menschengeiste noch ein zweiter Vorzug zugesichert. Jene höhere Kraft wirkt in ihm nicht in Form des Instincts, als Blindtreibendes, wie dies innerlich Leitende auf den niedern Wesensstufen auftritt, sondern als ein von seinem Bewusstsein Anerkanntes, darum von ihm selbst Gewolltes und Gebilligtes.

28. Indem der Geist seinem eigenen, zunächst sinnlichen Bewusstsein vorausgeht, gestaltet er den Augpunkt auf welchem die ganze Sinnenwelt ihm entsteht, nach jenen ihm immanenten Gesetzen seines Wesens, welche wir jedoch zugleich als schlechthin transscendentale, darum „kosmische", bezeichnen mussten, wodurch es (auf einer höhern Bewusstseinsstufe) seinem Denken gelingt, mittelbar (durch Schlüsse) in das innere Wesen des ihm gegenüberstehenden Objectiven einzudringen, theoretisch und praktisch „Herr der Natur" zu werden in bestimmten, stetig, aber langsam, zu erweiternden Grenzen.

Von aussen empfängt der Geist zu diesem Gestalten seines Bewusstseins nichts als die zahllosen, sinnlichen Erregungen (specifischen Sinnenreize); und da entsteht eben die vielverhandelte Frage, was sie eigentlich beitragen zu jener Ausgestaltung, und was nicht; was objectiv an ihnen ist und was als subjective Zuthat des Bewusstseins dabei erkannt werden muss? Diese Frage kann zwar nach dem gegenwärtigen Standpunkt der Physiologie mit voller Sicherheit beantwortet werden; aber eben dies Resultat ist psychologisch selbst einer zwiefachen Deutung fähig. Wir glauben auch darüber im vorhergehenden Werke uns richtig entschieden zu haben; doch können wir nicht für überflüssig halten, die Entscheidungsgründe nochmals etwas ausführlicher hier vorzutragen.

Der Inhalt unserer Sinnenempfindungen ist lediglich Product unserer Organisation; das steht physiologisch fest. Das Sinnenbewusstsein entsteht und besteht daher blos für den leiblich organisirten Geist, ist lediglich Hirnbewusstsein, „Erdgesicht“; darum jedoch — und dies eben hat die Psychologie nachzuweisen — kein leerer, bedeutungsloser Schein. Es stellt vielmehr im Systeme der Sinne und in der Scala der einfachen Empfindungen, welche jede Sinnensphäre für sich umfasst, ein vollständiges Gegenbild (nur nicht Nachbild oder Abdruck) der Naturqualitäten und ihrer innern Verhältnisse dar. Daraus ergibt sich, dass die Sinne zusammen und in ihrer wechselseitigen Ergänzung ein vollständiges Bezeichnungssystem für jene natürlichen Verschiedenheiten enthalten, infolge dessen jede derselben ein genau bestimmtes, unvertauschbares und bleibendes Empfindungszeichen besitzt. Wir dürfen daher in einer gewissen, hier eben noch näher zu bestimmenden Rücksicht behaupten: dass im Systeme unserer Sinne, welche an sich selbst eine sich ergänzende Totalität bilden, ebenso durch die jedem Sinnengebiete zugetheilten einzelnen Empfindungsunterschiede, alles Dasjenige zum

vollständigen gegenbildlichen Ausdruck gebracht werde, was in der äussern Natur (der Sinnenleib gehört aber auch zu diesem Aeussern für den Geist) mit dem Realwesen unsers Geistes in Wechselwirkung tritt und dadurch in seinem Bewusstsein irgend eine sinnliche Bezeichnung erhält.

29. Hier kann nun gefragt werden und ist gefragt worden: ob anzunehmen sei, dass zwischen den objectiven Naturqualitäten und dem specifischen Empfindungszeichen, welches sie in der Reihe unserer Sinne besitzen, eine innere Entsprechung, eine Aehnlichkeit, wenigstens eine Analogie bestehe; oder ob im Gegentheil Sache und sinnliche Bezeichnung wie etwas durchaus Fremdes, Ungleichartiges einander gegenüberstehen, vergleichbar der Uebertragung aus einer Sprache in eine durchaus ungleichartige andere?

Die Frage ist wichtig, ja sogar entscheidend für Beurtheilung der gesammten Weltstellung des Menschen; ob er wie ein fremdes, beziehungsloses Wesen mitten in die Natur hineingestellt sei (gewisse, streng spiritualistische Lehren, welche auch neuerdings wieder sich geltend machen, führen zu dieser Consequenz; und auch von uns sei bekannt, dass wir ein Aehnliches, nur in weit anderm Sinne, vom Verhältniss des Menschen zur Natur behauptet haben), oder ob vielmehr die Naturqualitäten dem Empfindungsleben des Geistes genau entsprechen; aber in welchem Sinne sie dort eine analoge, zugleich jedoch höhere Bezeichnung finden.

Zunächst bedarf es der Erwägung, in welcher Weise die Frage überhaupt lösbar für uns sei und in welcher nicht? Und eben in dieser Beziehung sind wir bisher manchen Unklarheiten, Uebereilungen, die Grenze unsers Wissens überschreitenden Behauptungen begegnet.

Zuvörderst leuchtet ein, dass eine directe Vergleichung zwischen dem, was die Naturqualitäten an sich sind, und zwischen dem Empfindungszeichen, welches sie für unser Bewusstsein haben, durchaus unmöglich sei,

so gewiss das Empfindungszeichen selbst unablässig und unabtreiblich sich einschiebt zwischen das objectiv Reale und unser Bewusstsein desselben. Auch in dieser Beziehung und hier sogar vor allem müssen wir uns daran erinnern, dass der anthropocentrische Standpunkt für uns durchaus unüberschreitbar sei.

Da nun bleibt nichts anderes übrig, um wenigstens zur mittelbaren Lösung dieses Problems zu gelangen, als die Natur unsers sinnlichen Bewusstseins selbst zu untersuchen, um in ihm vielleicht ein Merkmal zu entdecken, das auf sein inneres Verhältniss zu dem Objectiven hindeutet, welches seiner Empfindung zu Grunde liegt. Dieser Versuch ist gemacht worden, aber, wie wir urtheilen müssen, in unzulänglicher und unausgiebiger Weise. Um den hier sich aufdrängenden skeptischen Bedenken zu entgehen, hat man wol auf das Gefühl innerer Gewissheit sich berufen, welches unsere sinnlichen Empfindungen begleitet, die damit Zeugniss geben, nicht blos auf Schein zu beruhen, sondern ein Wahres und Objectives zu bezeichnen. Was an dieser populären Betrachtung Richtiges und auch für die höhere psychologische Reflexion Brauchbares sei, ist im Vorhergehenden, bei der Kritik des subjectiven Idealismus, nicht übersehen worden. Für die hier angeregte Frage kann jedoch ein so allgemein Gehaltenes nicht genügen; denn hier handelt es sich nicht darum, die Existenz einer Aussenwelt überhaupt glaublich zu machen, sondern um die scharfbestimmte Frage, in welchem innern Verhältniss unsere Empfindungen von derselben zu ihrer objectiven Beschaffenheit stehen; ob sie einander entsprechen oder nicht.

30. Da müssen wir nun uns erinnern, dass die sinnliche Empfindung im Bewusstsein keineswegs gesondert für sich bestehe, sondern dass sie, mehr oder minder deutlich bewusst, verbunden sei mit einem specifischen Gefühle (des Angenehmen oder Unangenehmen) und einem daraus entspringenden Triebe (der Neigung oder Abneigung). Hierbei

drängt die Frage sich auf, nicht blos wie die Sinnenempfindung mit Gefühl und Trieb überhaupt sich verbinden könne, sondern welches die Ursache sei, infolge welcher zugleich ein specifisches Gefühl der Lust oder der Unlust, ein Trieb der Neigung oder des Widerwillens constant und unwillkürlich mit bestimmten, von aussen erregten Empfindungen verknüpft sei? Diese Ursache allein im Wesen unsers Geistes und in der Beschaffenheit seines Bewusstseins zu suchen, wäre willkürlich und unzulänglich. Denn die Sinnenempfindung ist das von aussen Angeregte; ihre Ursache liegt daher in einem Andern ausser dem Bewusstsein. Und dennoch wird sie von einer aus dem Innern des Geistes hervorgehenden Umstimmung begleitet. Darum kann diese Ursache weder im Geiste allein, noch in der von aussen kommenden Wirkung allein, sondern lediglich in dem innern Verhältniss unsers Geistes zu diesem Andern, allgemeiner daher zur objectiven Beschaffenheit der Aussenwelt gesucht werden, welche dergestalt in ihm eigene Lust- und Unlustgefühle, Neigungs- und Abneigungstriebe wach zu rufen im Stande ist. Dies Verhältniss kann darum in letzter Instanz nur auf einer irgendwie zu denkenden Verwandtschaft beider und einem wechselseitigen Geöffnetsein füreinander beruhen. Denn das absolut Ungleichartige, Fremde vermöchte überhaupt nicht für einander da zu sein, und weder sympathisch noch antipathisch sich gegenseitig anzuregen. Auch dies gehört zu den längst bekannten und zugestandenen Wahrheiten; und nur darum kann es jetzt noch sich handeln, den tiefern Grund und die eigentliche Beschaffenheit eines solchen Parallelismus zu erforschen.

31. Denn um jenes „irgendwie zu denkende“ Verhältniss einer Verwandtschaft näher zu bestimmen und damit eigentlich erst zu begründen, sind wir offenbar abermals nur auf das Wesen unsers Geistes, zunächst seines Gefühlslebens verwiesen. Was ist und was leistet das Gefühl eigentlich in der gesammten Bewusstseinsentwickelung?

Was ist daher auch die Bedeutung des sinnlichen Gefühles? Wir haben im allgemeinen Theile der Psychologie (Bd. I, §. 106—109; vgl. §. 143, 44) darüber alles Nöthige gesagt. Hier gilt es einer besondern Folgerung daraus.

Gefühl ist das unwillkürlich entstehende Bewusstsein des Verhältnisses zwischen der „Stimmung" (des qualitativ bestimmten Gesammtzustandes des Geistes) und dem neu zu ihr hinzutretenden Vorstellungs- (hier Empfindungs-) inhalte. Dabei ist nur ein Doppeltes möglich: der zur vorhandenen Stimmung neu hinzutretende Vorstellungsinhalt kann entweder zu ihr stimmen, sie bestätigen und verstärken, oder ihr widerstreiten, sie hemmen und verdrängen. Gefühl ist daher überhaupt das unwillkürlich entstehende Bewusstsein von dem Angemessenen oder Unangemessenen, Förderlichen oder Schädlichen, mit einem Worte, vom Werthe oder Unwerthe, welchen ein gewisser Vorstellungsinhalt für uns hat. Fühlen ist die unabsichtlich und unversehens entstehende Werthbezeichnung, welche unsere wechselnden Bewusstseinszustände unwillkürlich und ohne unser Zuthun begleitet, die auch nicht verschwindet oder als Gefühl sich ändern lässt, wenn eine höhere Reflexion ihren unwillkürlichen Richterspruch verwerfen sollte. Dies Charakteristische des Gefühls, unversehens, unabsichtlich und in seiner Bestimmtheit unveränderbar aufzutreten, lässt sich nur erklären aus einem ursprünglichen Bezogensein unsers Geistes auf das gefühlerregende Andere, welches Bezogensein nothwendig innere Gemeinsamkeit, Wesensähnlichkeit beider voraussetzt. Deshalb liegt sein wahrer Ursprung in der vorbewussten Tiefe des Geistes, in demjenigen, was wir Instinct nannten nach der allgemeinern Bedeutung, welche wir im Vorigen diesem Begriffe vindiciren mussten.

Vom Gefühle können wir daher dasselbe behaupten, was vom Instincte gilt; es ist etwas Unbedingtes, ursprünglich im Wesen des Geistes Vorgebildetes, in seiner Art

und Bestimmtheit nicht weiter zu Erklärendes; darum enthält es zugleich ein in letzter Instanz richtig Leitendes, sofern es auf seinen einfachen, ursprünglichen Ausspruch zurückgeführt wird. So ist jedes beharrlich und gleichmässig sich bezeugende Gefühl selbst nur der in bestimmter Beziehung und im besondern Fall bewusstwerdende Instinct; und darum liegt in jedem Grundgefühl ein ursprünglich Berechtigtes, Inappelables, Unbezwingliches, weil es treu unser Wesen und sein ursprüngliches Bezogensein auf Anderes bezeichnet. Wir dürfen daher wiederholen, was wir schon früher sagten und was hier nur umfassender begründet ist: „Das Gefühl sei als begleitender Wächter, als sinnlich-geistige Controle aller unserer innern Zustände uns zur Seite gestellt, um den Gesammtbestand unsers Wesens, seinen Werth oder Unwerth, sein Uebereinstimmen oder Nichtübereinstimmen mit dem, was es sein soll, einem universalen Gewissen gleich, auf das treueste uns abzuspiegeln“ (Bd. I, §. 143).

32. Damit ist nun auch die durchgreifende Bedeutung des sinnlichen Gefühls festgestellt, welches mit derselben Unwillkürlichkeit und sichern Bestimmtheit, die bei den andern Gefühlen stattfindet, den Sinnenempfindungen sich beigesellt. In ihm ist endlich das lange gesuchte Mittelglied gefunden, welches uns einen sichern Schluss verstattet auf das ursprüngliche Verhältniss unsers Geistes zu der uns umgebenden objectiven Welt, deren inneres Ansichselbstsein freilich unmittelbar uns verborgen bleibt. Die innere Sicherheit, mit der das Sinnengefühl, antreibend oder abmahnend, das für uns Angemessene auswählt aus dem sich darbietenden Chaos der Empfindungen, gibt uns die thatsächliche und stets neu sich bewährende Gewissheit „von dem Eingeordnetsein des Geistes und seines Bewusstseins in eine ihm homogene, mit ihren Qualitäten und Kräften ergänzend ihm entgegenkommende Welt“. Andererseits wird aber auch von dieser Seite bestätigt, dass

der Geist, selbst in seinem Sinnenleben, nicht blos receptiv die äussern Empfindungen aufnehme, sondern mit ursprünglichen („apriorischen") sinnlichen Instincten und Trieben auswählend und vorurtheilend ihnen gegenübertrete. „Wie vermöchte sonst überhaupt sein Gefühl, ursprünglich und jede wirkliche Erfahrung anticipirend, auszuwählen zwischen den mannichfachen Empfindungsreizen, um die einen als anpassend, die andern als widrig zu bezeichnen, wenn nicht zu jenen ein unwillkürliches Gleichgestimmtsein ihn hinzöge, vor diesen derselbe Parellismus ihn warnte. Denn Antipathie kann nur gefühlt werden, wo eine ursprüngliche Sympathie bereits im Gefühle zur Geltung gekommen ist" (vgl. §. 144).

33. Hierdurch ist nun die feste Grundlage gegeben, um dem Menschengeiste schon in seinem Ausgangspunkte, dem Eintritt ins Sinnenleben, eine höhere Stellung anzuweisen, als die gewöhnliche Ansicht ihm zugestand, wenigstens als sie dieselbe zu beweisen im Stande war. Denn nur allzu oft hat man Behauptungen solcher Art als anmassliche Illusionen oder als unbegründete Hypothesen einer willkürlich apriorisirenden „Naturphilosophie" zurückgewiesen. Scheinbar mit Recht; denn wirklich war der sichere Ausgangspunkt ihrer Begründung noch nicht gefunden, welcher unzweifelhaft in der richtigen Deutung des Sinnengefühls enthalten ist.

Gleichwie daher nach dem Ergebniss der organischen Chemie unser äusserer Leib als ein „chemischer Auszug des Planeten" bezeichnet worden ist, wie in den unwillkürlichen Körperbewegungen alle Gesetze der Mechanik instinctiv richtig von uns angewendet werden, wie bei allen unsern Lebensfunctionen die allgemeinen Gesetze der Physik und Chemie in eigenthümlich angepasster Weise zur Geltung kommen: eben also steht unser Geist in seinem Sinnenbewusstsein durch Empfindung und Gefühl in geheimem, aber gesichertem Parallelismus mit der objectiven Welt, ohne deshalb auf-

zuhören, völlig selbständig, ein Wesen eigener Art und innerlich unabhängig zu sein von jener Welt. Denn er ist ursprünglich und eigenthümlich mit seinen Anlagen und Instincten der äussern Natur zwar zugebildet, nicht aber ein blosses Abbild von ihr oder gar ihr Product. „Ursprünglich“; denn jenes Entsprechen liegt in seinem vorbewussten Wesen; „eigenthümlich“; denn das Sinnenbewusstsein enthält zugleich eine Steigerung der blos natürlichen Qualitäten und Unterschiede, welche einer Vergeistigung ihres Inhalts vergleichbar ist.

Darin nämlich zeigt sich die eigenthümliche Macht des Bewusstseins von einer neuen Seite, dass es das an sich Werthvolle, Gute und Vollkommene in den Dingen aus dem Dunkel zur Erkenntniss, und dadurch zum Genusse für das bewusste Wesen erhebt. Darum wird schon bei Aristoteles der oft wiederholte Gedanke durchgeführt, den er zweifelsohne seinem eigenen innigsten Erleben verdankte, dass „denkendes Erkennen“ (θεωρεῖν) der vollkommenste und erfreuendste Zustand, darum das zuhöchst vom Menschen zu Erstrebende sei; denn es erhebt die verborgene Vollkommenheit, den innern „Zweck“ der Dinge, zur bewussten Klarheit der Erkenntniss und zur Freude für den Geist. Ebenso dürfen wir es als die eigentliche Aufgabe unserer Psychologie bezeichnen, diese aufklärende, befestigende, vervollkommnende Macht des Bewusstseins an allen Stufen und Acten der Bewusstseinsentwickelung darzulegen, durch welche das in seiner vorbewussten Verborgenheit anlagenreiche und instinctbegabte Wesen des Geistes allmählich zu sich selbst und zu bewusster Herrschaft über sich gelangt.

34. Dies Allgemeine gilt nun auch, ja es wird hier recht augenfällig, von dem Umsatz jener objectiven Naturqualitäten und ihrer harmonisch geordneten, aber dunkel bleibenden Verhältnisse in den Ausdruck bewusster Empfindungen und Gefühle. Dort, in dem dunkeln Ansich der

Natur, sind es als ausgedehnt sich setzende Realwesen von ursprünglich unterschiedener, aber in innerer Wechselbeziehung stehender Qualität, darum in unablässiger Anziehung und Abstossung begriffen, welche sich in der äussern Gestalt schwingender Bewegung ihrer kleinsten Theile mit mathematisch genau bestimmten und berechenbaren Schwingungsformen und Schwingungszeiten darstellt. Hier, im menschlichen Empfindungs- und Gefühlsleben, wird die innere Rationalität und Regelmässigkeit jener mathematisch-physikalischen Verhältnisse (die verborgen darin schlummernde Weisheit) zunächst verwandelt in das Bild einer leuchtenden, tönenden, duftenden, schmeckbaren, tastbaren, von Wärmewellen durchzogenen Körperwelt. Zugleich aber wird von dem begleitenden Gefühlsleben jene verborgene Rationalität zu einer innerlich genossenen, aber nach ihrem Werthe für das fühlende Subject verschiedentlich abgestuften. Denn der Geist bringt den dargebotenen Empfindungsinhalt nicht blos gleichgültig und untheilnehmend sich zum Bewusstsein, sondern er begleitet ihn sogleich mit dem Innewerden einer ursprünglichen Neigung oder Abneigung, d. h. mit dem unwiderstehlich sich aufdrängenden und ihm selber unerklärlichen Bewusstsein eines Vorzugs, den für sein Auge eine gewisse Farbe oder Farbencombination, für sein Ohr eine bestimmte Tonfolge oder ein Tonzusammenklang, ebenso eine gewisse Geruchs- oder Geschmacksempfindung vor den andern aus demselben Sinnengebiete für sein Geschmacks- und Geruchsorgan besitze.

Welche unendlich wichtige, praktische Bedeutung durch diese Unterscheidung und Auswahl das Sinnengefühl für unser Wohlsein gewinne, liegt am Tage. Auch ist oft gezeigt worden — und der ganze Gedanke einer „Naturheilkunst“ beruht auf diesem richtigen Axiome — dass das Heilsame und Schädliche für unsern Organismus schon

durch das Sinnengefühl mit untrüglichem Instincte bezeichnet werde. Dies ist anerkannt und in gewissem Sinne sogar richtig und belangreich. Aber nicht dies ist es, worauf wir hier den vollen Werth zu legen haben. Aus jener Gesammterfahrung durften wir vielmehr ein weiterreichendes Doppelresultat ziehen.

35. Zuerst musste uns daran klar werden, dass jenes Objective der äussern Natur, eben weil es gefühlerregend auf uns zu wirken vermag, in ursprünglicher Uebereinstimmung und geheimer Verwandtschaft mit unserm eigenen, objectiven (vorbewussten) Wesen stehen müsse; dass somit — dieser Schluss ist blos die weitere Folge davon — ein gemeinsames Weltgesetz, eine allumfassende Weltordnung einigend und harmonisirend durch Natur und Geist hindurchreiche, sodass beide nicht nur überhaupt in innerer Uebereinstimmung sich befinden, sondern dass sie auch **für** einander dazusein vermögen.

Was aber dies „Füreinandersein" von Geist und Natur tiefer bedeutet, wurde ferner uns begreiflich, wenn wir bedachten, was der gesammte Erfolg sei, indem das blind empfindungslose Walten der Natur durch den Geist in Empfindung und Bewusstsein umgesetzt wird. Es ist einer Erhebung der Natur in eine vollkommenere Existenzform gleichzuachten, in dem doppelten Sinne: dass was im Naturzustande blind vor sich hinwirkte, im Bewusstsein überhaupt zu einem Genossenen, für Anderes Werthvollen gesteigert wird. Aber mehr noch: dass zugleich der eigene innere Werth des Naturwaltens, seine verborgene Rationalität, im Sinnengefühl wenigstens annäherungsweise geahnt, darauf hingedeutet wird.

Denn nun ist damit für das Bewusstsein der stetige Uebergang gesichert, dass jene „Weisheit" der Natur von der Phantasie als ein Schönes empfunden, vom Denken als ein absolut Zweckmässiges, mit planvoller Consequenz

bis ins Einzelne Festgeordnetes, darum Berechenbares und Zuverlässiges erkannt und verstanden werde. Darum kann der Geist mit der Natur auch praktisch sich verständigen, sie für sich in Besitz nehmen; und er versucht es unaufhörlich, zunächst und auf der untersten Stufe dieser Besitznahme wiederum angeregt durch den Instinct seines Sinnengefühls, das zu dem ihm Gemässen unwillkürlich ihn hinzieht. Aber auch dies unmittelbare Verhältniss zur Natur steigert sich, indem der Geist mit Verständniss und Einsicht ihre blinde, aber unveränderlich und sicher wirkende Weisheit seinen besondern Zwecken unterwirft, sodass nun die Natur selber im Sinne des Geistes und für ihn arbeitet.

36. Dies ist aber nur die äusserliche Seite jenes Verhältnisses: der Geist legt dadurch in die Natur einen ihr fremden Zweck hinein. Tiefer und innerlicher wird dies Verhältniss, indem der Geist der Natur aus ihr selber eine höhere Gestalt gibt; und es ist kaum nöthig, an die bekanntesten Belege dafür zu erinnern. Die angewandte Mechanik, indem sie ihre Werkzeuge construirt, legt nur die gegebenen Gesetze der Bewegung in neuer Combination dabei zu Grunde. Die Chemie, wenn sie zweckmässige oder heilsame Stoffmischungen erfindet, arbeitet nur mit den alten einfachen Elementen. Die Pflanzen- und Thierwelt veredelt sich unter der Züchtung des Menschen; aber nur durch diejenigen Mittel, die ihrer Eigenthümlichkeit angepasst sind. Sogar die Gefühlsweise der Thiere, ihre Intelligenz und Leistungsfähigkeit steigert sich unter der Erziehung des Menschen; aber auch nur dadurch, dass er an ihren eigenen Instinct anknüpft, dass er ihre Eigenthümlichkeit schont, aber entwickelt. So ist es stets das eigene Wesen der Natur, welches die Vorbereitung zu jener Steigerung enthält; der innere Grund dieses Einverständnisses zwischen Geist und Natur kann aber nur darin gefunden werden, dass sie beide durch ein gemeinsames Weltgesetz für einander geordnet sind; gerade so, wie im un-

mittellbaren Sinnengefühl es dunkel geahnt und unwillkürlich bethätigt wird.

Hier wäre es nun durchaus unzutreffend, wenn wir jenes Verhältniss in gewohnter „speculativer“ Weise also bezeichnen wollten: die Natur sei „der erloschene Geist“, oder die „Idee in ihrem blossen Ansichsein und ihrer Selbstentäusserung“. Diese abstracten Definitionen vermögen gerade das nicht zu bezeichnen, worauf es hier ankommt. Was dagegen wirklich dies Verhältniss bedeute, davon gibt aufs einfachste und unmittelbarste das Bewusstsein Zeugniss, welches der Geist von der Natur gewinnt. Er findet in ihr eine unwillkürliche Wohlordnung, welche ihren eigenen Gang gehend zugleich doch seinem Wesen und Bedürfen gleichgestimmt entgegenkommt; sodass als einzig zutreffende Charakteristik dieses Verhältnisses zu sagen wäre: die Natur sei für ihn „eingerichtet“, wie vorbereitet zum Empfange eines in sie eintretenden höhern Wesens, des Geistes. Was sie in diesem Sinne ihrem eigentlichen Wesen und Zwecke nach ist, Ausgangspunkt und Verwirklichungsstätte für die höhere Wesenstufe des Geistes zu sein: das ist nicht mehr blos eine „speculative“ Hypothese von bestreitbarer Beschaffenheit, sondern die höchste Instanz aller Wahrheit, das allgemeine Bewusstsein legt unausgesetzt Zeugniss ab für dies durchaus teleologisehe Verhältniss von Geist und Natur, durch das theoretische und praktische Verhalten des Geistes zu derselben. Darin aber dürfen wir einen neuen Beleg erblicken, wie die Psychologie orientirend und berichtigend zurückzuwirken vermöge zur Begründung einer theistischen Weltansicht, so gewiss das Zeugniss unsers Bewusstseins, richtig verstanden, schon ursprünglich für dieselbe in die Schranken tritt.

37. Hiermit ist nun vollständig und auf sicherer Grundlage der Standpunkt bezeichnet, nach welchem der Charakter der ersten Stufe: des Bewusstwerdens, nach seinem Werthe sich beurtheilen lässt. Was darin dem Geiste von aussen

geboten werde, ebenso, was er selbst darin eigentlich sei, — diese Cardinalfrage für die gesammte Psychologie — ist hier klar entschieden; und wir würden glauben, gar nichts erreicht zu haben, wenn der Beweis uns nicht gelungen wäre, dass auch im Sinnenleben die vorbewusste Mitgift des Geistes das Wesentliche und der ganze, noch verhüllte Mensch sei. Dass dies jedoch sich also verhalte, kommt aus jener Verhüllung eben zum Vorschein, wenn wir den Entwickelungsgang des Geistes von seinem ersten Bewusstwerden bis zur Stufe des Selbstbewusstseins verfolgen.

Der Geist auf jener ersten Stufe kann am zutreffendsten mit dem bezeichnet werden, was die „Ethik“ die Stufe des „Naturells“ genannt hat.*) Er ist auf dieser Stufe lediglich Naturell; es wäre viel zu wenig behauptet, wenn wir nach hergebrachter Weise sagten: dass er ein gewisses Naturell, ausser anderweitigen Eigenschaften, nebenher noch besitze.

Wir verstehen nämlich unter jenem Worte die ursprüngliche, durchaus unwillkürlich wirkende, zugleich aber in jedem Subjecte verschieden individualisirte Anlage zum Erregtwerden gewisser Gefühle und ihnen entsprechender Triebe. Das Naturell nach seinem Umfange umfasst daher alles, was ursprünglicher- oder vorbewussterweise im Subjecte niedergelegt ist, sofern es zugleich stark genug ins Bewusstsein tritt, um als „Gefühl“ empfunden zu werden und den „Trieb“ anzuregen.

Ein Individualisirendes für die Subjecte wird das Naturell aber insofern, als sich bemerken lässt, dass all die Verschiedenheiten vom Temperament (vgl. „Anthropologische Ergebnisse“, §. 75), Stimmung, Gefühls- und Willensrichtung, Neigung oder Abneigung (bis zu einzelnen, unerklärlichen

---

*) „System der Ethik“, II, 1, § 22—29, S. 92 fg.

Idiosynkrasien herab), wie sie im bewussten Leben der Subjecte hervortreten, nicht von aussen in sie hineingekommen, oder erst durch spätere Bewusstseinseindrücke hervorgebracht sind (wiewol sie durch letztere gehemmt oder gefördert werden können, worüber im Folgenden!): sondern dass die Anlage dazu in ihr vorbewusstes Dasein zurückreicht, so gewiss die Spuren davon schon in den frühesten Kundgebungen des Bewusstseins sichtbar werden. Und zwar nicht blos in Bezug auf den Inhalt, sondern auf die Stärke oder Schwäche, mit der jene Anlagen im Bewusstsein auftreten und zu „Trieben" sich gestalten. Schon in den frühesten Aeusserungen des Kindesbewusstseins (also aus seiner vorbewussten Anlage), unterscheidet sich ein Individuum vom andern, nicht nur durch stärkere oder schwächere Regsamkeit seines Sinnenlebens, sondern ganz ebenso durch die Verschiedenheit seiner Gemüthsanlagen, durch stärker oder schwächer hervorstechende Selbstliebe, dem natürlichen Wohlwollen gegenüber, oder umgekehrt, durch leichtere oder trägere Erregbarkeit des Mitgefühls, durch grössere oder geringere Energie der Vorstellungs- und Denkprocesse, u. s. w. Diese Thatsachen sind längst constatirt, die Folgerungen daraus aber verabsäumt worden.

Ebenso ist es von Wichtigkeit, zu bemerken, dass all diese Anlagen ein bestimmt individualisirtes Kraftmass besitzen, welches, an einer gewissen Grenze angelangt, unüberschreitbar ist und durch bewusste Reflexion weder gesteigert noch vermindert werden kann. Das Bewusstsein ist auch hierbei der blosse Kundmacher davon, das Licht, welches das Vorhandene treulich beleuchtet, ohne eigens ihm beiwohnende Macht, jenes Kraftmass steigern zu können. Diese Macht, — wir können sie bezeichnen als Vermögen der „Perfectibilität" im weitesten Sinne — liegt vielmehr im Hintergrunde des Bewusstseins, im ursprünglichen Realwesen des Geistes, als der einzigen Quelle, aus welcher alle dauernden und eigentlich zu pflegenden Antriebe und

Regungen des bewussten Geistes stammen. Mittelbar jedoch tritt allerdings jenen aus dem Geistesinnern sich erhebenden Strebungen das Bewusstsein als helfende und leitende Macht zur Seite, indem nur durch Vermittelung desselben geistige Mittheilung, Erweckung und Anregung, überhaupt Erziehung in weitestem Sinne möglich werden.

38. So präexistirt im „Naturell" (auf der Stufe des Bewusstwerdens) der Anlage nach schon alles, was das Subject werden kann innerhalb seines Bewusstseins und Selbstbewusstseins, in welchem es nur zu geordneter Klarheit und selbstgewisser Sicherheit erhebt, in frei besonnene Gewalt bekommt, was auf der Stufe des Bewusstwerdens als unwillkürliches Gefühl und Trieb sich ihm kundgab. Nicht nur Sinnengefühl und Sinnentrieb in all den vielgestaltigen Regungen der Selbstigkeit und individualer Selbsterhaltung, sondern ganz ebenso geistige Anlage und Triebe (Gefühl und Trieb des Schönen, des Rechts- und Mitgefühls, der Frömmigkeit) wirken hier ungeordnet neben- und durcheinander. Es ist das verworrene Chaos menschlicher „Naturwüchsigkeit", in der alles vorhanden und doch nichts auf entschiedene Weise vorhanden ist. Indess gerade also, in solcher chaotischen, aber reichen Ursprünglichkeit, ist der Mensch „von Natur" sich gegeben und den andern, welche ihn bildend zu dem erheben sollen, was er seiner Anlage nach schon ist, aber es noch nicht für sich selber zu werden vermochte: — bildend und erziehend also durch Entwickelung, nicht durch den Versuch einer zwangsweise umformenden Einwirkung, was der alte Irrthum aller falschen Erziehung und zweckwidrigen Leitung menschlicher Angelegenheiten bleibt.

Aus diesem Grunde kann mit gleichem Rechte gesagt und dadurch ein verjährter Streit geschlichtet werden: der Mensch sei „gut" von Natur; denn wir wissen: ein vorbewusst Vernünftiges, im tiefen Instinct des Rechten und eigentlich ihm Gemässen, des „Seinsollenden" waltet

in ihm, und das Ursprüngliche ist eben darum auch das in irgendeiner Zukunft definitiv Siegreiche, weil es der ewigen Welt der Ideen entstammt. Umgekehrt lässt sich aber auch sagen: der Mensch sei „böse“ von Natur, weil das Selbstische, für sich Nichtseinsollende, ebenso unmittelbar und bei dem steten Kampfe für die individuale Erhaltung sogar stärker im Selbstgefühl und im Triebe hervortritt, als jene leiser sich meldenden Regungen im Hintergrunde seines Wesens. Es ist der Kampf zwischen dem Unmittelbaren und dem Ursprünglichen in unserm Wesen, der eigentlich niemals völlig aufhört; und es ist durchaus charakteristisch zu bemerken, dass dieser Kampf vom Individuum allein und blos aus eigener Kraft nicht glücklich durchgestritten werden kann. Denn das Unmittelbare, Nächste drängt sich seinem Bewusstsein viel directer auf und schiebt sich stets zwischen die Eingebungen des Ursprünglichen, im Grunde eigentlich Gewollten und Erstrebten. Es ist, was wir „Versuchung“ nennen können, in weitestem, wie in engstem Sinne, deren Zauberkreis wir aus eigenen Mitteln, nach den dargelegten psychologischen Gründen, nicht durchbrechen könnten, wenn nicht eine höhere Kraft, das Bewusstsein des Ursprünglichen in uns stärkend und hervorziehend, hülfreich uns zur Seite träte. Wo dieselbe zu finden, und in welcher unverkennbaren Gestalt sie sich kundgebe, ist im Vorhergehenden gezeigt worden; und die daraus hervorgehende mächtige Umgestaltung ist das am wenigsten Zweifelhafte in der Entwickelungsgeschichte menschlichen Bewusstseins.

39. Aus allem Bisherigen ergibt sich daher über den Gesammtcharakter des Menschen am Ausgangspunkte seines Bewusstwerdens das Doppelte. Er ist auf dieser Stufe, als Naturell, ein noch unentschiedenes Wesen; die Möglichkeit zu Entgegengesetztem liegt gleich stark in ihm. Das Ursprüngliche, darum Seinsollende, zu freiem Bewusstsein Hervorzubildende, wie das Unmittelbare, Selbstische, zu

Ueberwindende und zum untergeordneten Mittel menschlicher Vollexistenz Herabzusetzende sind in dieser untergeordneten Regsamkeit der Antriebe zugleich gegenwärtig und um die Wette wirksam; streitend gewissermassen um die dauernde Herrschaft im menschlichen Bewusstsein.

Aber in letzter Instanz hat das Unmittelbare, selbstisch Sinnliche keine Widerstandskraft gegen die nachhaltige Macht des Ursprünglichen im Menschen, welches in unwillkürlichen Regungen unablässig sich meldet und einem verborgenen Gewissen vergleichbar alles richtet und mit stillem, aber untrüglichem Urtheil als nichtig, trügerisch, unzulänglich bezeichnet, was nicht im Vergänglichen selbst das Unvergängliche, allein Vollgenügende uns erreichen lässt. Das Naturell, als solches, ist daher niemals schlechthin unbildsam, den höhern Regungen absolut verschlossen. Aber es bedarf der Anregung des fremden, ihm zugewandten Geistes, um die eigene, im Hintergrunde schlummernde „bessere Seele" zu wecken und endlich zu selbstständiger Kraft zu befreien. Und in diesen einfachen psychologischen Hergang fasst sich der ganze vielgestaltige Culturprocess der Menschengeschichte zusammen.

Aber entschieden wird dieser Kampf erst auf der Stufe des Selbstbewusstseins, für das Individuum, wie für die Gesammtheit, oder wie es die Ethik bezeichnet: auf der Stufe des „Charakters". Es lohnt daher der Mühe, auf diesen zweiten Fundamentalbegriff, im Gegensatze zu dem Begriffe des Naturells, einen Blick der Erläuterung zu werfen.

40. In der Ethik ist der Mensch auf der Stufe des „Charakters" bezeichnet worden als „denkender, nach Motiven wollender und handelnder Geist".*) Wiewol

---

*) A. a. O, II, 1, §. 30, S. 118.

diese Definition, der Aufgabe einer Ethik entsprechend, zunächst von der Betrachtung des Willens ausging, so lässt sich doch von keiner Seite her der charakteristische Unterschied von Bewusstsein und „Selbstbewusstsein“ und die allgemeine Wirkung einer Erhebung in letzteres auf die besondern Geisteszustände deutlicher erkennen, als gerade von hier aus.

Zunächst haben wir jedoch auf den psychologischen Nachweis zurückzublicken, wie der Geist überhaupt vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein sich zu erheben vermöge und warum im Bewusstwerden und -Sein selbst die Möglichkeit, oder eigentlicher noch der Anreiz enthalten sei, von jeder (blos) bewussten Zuständlichkeit ins Selbstbewusstsein emporzusteigen. Ist nach unserer Gesammtauffassung vom Grunde und Wesen des Bewusstseins dasselbe nur die Beleuchtung des im Geiste Vorhandenen, in keinerlei Weise ein mit eigenthümlichem Inhalte erfülltes, Eigenes hinzubringendes „Vorstellungsvermögen“: so liegt eben darin auch die Möglichkeit desjenigen, was die idealistische Philosophie „unendliche Reflexibilität“ genannt hat. Jeder schon bewusste Zustand des Geistes kann ebenso zu seiner vorhandenen Zuständlichkeit geschlagen werden, wie diejenigen Zustände, die zuerst und unmittelbar ins Bewusstsein treten; d. h. der Geist vermag sich bewusst zu werden, dass er eines bestimmten Inhalts bewusst geworden sei; er weiss nunmehr, dass er weiss, empfindet, fühlt, denkt, will; und dies allgemeine Wissen von den besondern Bewusstseinszuständen ist zusammengefasst von dem Einen Sichwissen innerhalb ihrer aller. Dies ist das Erste.

Je mehr ferner der Geist durch Trieb oder Interesse an bestimmte, schon bewusste Zustände gebunden ist (und wie wir nachwiesen, ist intensiver Trieb der innerste Quell jener Selbsterleuchtung des Geistes, die wir „Bewusstsein“ nennen): desto mehr liegt darin für ihn der Anreiz, sie in diesem höhern Bewusstsein aufzubewahren, d. h. sie aus

blosser (vorübergehender) Bewusstheit zum dauernd bewussten Besitze seines „Selbst" zu erheben. Dieser tiefe, im Ursprunge des Bewusstseins selbst liegende Reiz ist es nun (und damit bezeichnen wir das Zweite), was den Keim aller menschlichen Perfectibilität und Cultur enthält. Er liegt in dem unablässig wirkenden Antriebe, aus der vereinzelten, veränderlichen, zersplitternden Bewusstheit eines flüchtigen Vorstellungsinhalts im bleibenden Selbstbewusstsein feste Wurzel zu fassen und damit Herr seiner selbst zu werden in jenem wechselnden Gewirre oftmals widerstreitender Vorstellungen.

Dass erst auf dieser Stufe der Geist sich als eines und bleibendes Selbst erfasst seinen Veränderungen gegenüber, dass damit erst hier die Vorstellung des „Ich" für ihn selber entsteht: dies hat die Psychologie im ersten Theile nachgewiesen. Hier ist in fortsetzender Betrachtung weiter zu zeigen, wie mit jenem einfachen psychischen Vorgange für den Geist in seinem Gesammtzustand ein neues, erhöhteres Dasein beginnt, welches ihn durch immer tieferes, gründenderes Innewerden mit dem Ewigen in ihm selber vertraut und zuhöchst dessen gewiss macht. Und eben diese Erhebung, welche zugleich Vertiefung ist, lässt sich am eindringendsten exemplificiren an demjenigen, was die Ethik „Charakterbildung" nennt.

41. Der Geist, auf der Stufe des Selbstbewusstseins, ist noch sämmtlicher Stimmungen, Gefühle und Willensantriebe theilhaftig, welche vom Naturell her ihm angehörten; er hat sie noch, aber er ist sie nicht mehr. Der Trieb, welcher im „Naturell", sobald es mit hinreichender Stärke bewusst wurde, unmittelbar den Willen ergriff, also mit dem Willen des Subjects in Eins zusammenfiel, wird hier, auf der höhern Stufe, vom Selbstbewustsein ergriffen und vor der unwillkürlichen Willensvollziehung angehalten. Auch jetzt kann sein Inhalt noch gewollt, oder auch nicht gewollt werden; — nicht zwar infolge eines aequilibrium

arbitrii, welches nirgends existirt, wiewol eine veraltete Psychologie darin das Wesen und die Bedingung menschlicher Freiheit gesetzt hat *), sondern infolge einer höhern, über den blossen Trieb hinausreichenden Motivation des Subjects, welches nach irgend einem allgemeinen Massstabe (der zunächst noch durchaus kein sittlicher zu sein braucht) urtheilend (also infolge eines Denkactes) sich entscheidet, ob jenem Inhalte zu folgen sei oder nicht. Hiermit ist der Standpunkt des Willens gar nicht mehr im Triebe; er ist um eine Stelle höher gerückt ins Selbstbewusstsein des Subjects, welches erst dadurch das freie geworden ist. Denn die vorher (im Triebe) noch unmittelbare Selbstbestimmung ist nunmehr die durch Denken und Zwecksetzen vermittelte, nach „Motiven" frei sich entscheidende geworden.

Dieser einfache, aber entscheidende Hergang schliesst eine doppelte Folge in sich. Zuerst bewährt er in besonderer Weise die allgemeine Macht des Selbstbewusstseins. Der Geist auf dieser Stufe besitzt noch alles, was ihm als ursprüngliche Anlage wie als unmittelbare Erfahrung gegeben ist; aber durch den Act des Selbstbewusstseins erhebt er sich über dasselbe, löst sich ab von ihm und vermag eben darum erst es frei zu besitzen. Es ist der Standpunkt des selbstbewussten Geistes, ebenso seinen Einzelzuständen völlig immanent zu sein (sie als durchsichtige zu besitzen), wie doch ihnen transscendent bleiben zu können (sie betrachtend aus Sich herauszustellen). Der höchste, vollendete Allgemeinzustand des Geistes wird daher darin bestehen, die stete Einigung und Verschmelzung von Imma-

*) Wir verweisen über das, was man allein „Freiheit des Willens" nennen kann, auf unsere erschöpfende Erörterung in der „Ethik" (II, 1, §. 19—27, S. 77—91), welches Werk überhaupt in seinem allgemeinen Theile als eine Ergänzung der „Psychologie" dienen kann, die in ihrer vorliegenden Fassung die Lehre vom Willen nur sehr unvollständig hat skizziren können.

nenz und Transscendenz zu vollbringen, und wie wir mittelbar daraus schliessen dürfen, wird dies auch die Bewusstseinsform des vollkommensten, des absoluten Geistes sein. Ein weiterer Beleg zu unserer frühern Behauptung, dass unser Bewusstsein, gründlich verstanden, in abbildlicher Weise die Hauptzüge desjenigen Geistes an sich trage, welcher Grund und Urheber aller Dinge ist und in dessen Bewusstsein auch für uns die allein begreifliche Lösung des Weltproblems sich darbietet.

42. Sodann wird hier recht einleuchtend, wie „Selbstbewusstsein“ der wahre Grund und die eigentliche Bedingung eines „freien“, d. h. besonnenen, nicht mehr unwillkürlich wirkenden Willens sei und worin das eigentlich Befreiende desselben liege.

Der Wille, so hat sich gezeigt, wird nur dadurch über die Unmittelbarkeit seines Trieblebens erhoben, dass er nach bewussten Motiven sich vollzieht. Hierdurch ist er, was seine Bewusstseinsform anbetrifft, abgelöst von dem unwillkürlichen Ausbruch des Triebes; er ist sebstbewusster, frei sich entschliessender Wille geworden. Qualitativ aber oder nach seinem realen Grunde ist ihm dies nur dadurch gelungen, dass er sich mit dem Denken vermittelt hat; denn jeder Motivation des Willens liegt ein „Zweckbegriff“ zu Grunde, d. h. ein Allgemeines, nach welchem der Wille sich entscheidet. Das nach Motiven handelnde Subject unterwirft eben damit sein Wollen und Handeln einem allgemeinen Massstabe der Beurtheilung: ob angemessen oder unangemessen, ob erlaubt oder unerlaubt, sittlich gut oder böse. So ist das Subject in seiner Willensentscheidung auch jetzt noch ein individuales; denn sein Nachbar kann in dem gleichen Fall ganz anders sich entscheiden. Aber als denkendes, jenen allgemeinen Massstab der Beurtheilung anerkennendes und seinen Willen darunter subsumirendes, ist es ein allgemeines geworden; denn indem es seinen Willen jenem

allgemeinen Massstab der Beurtheilung unterwirft, wird es überhaupt dadurch einer über alles Individuale hinausreichenden Macht inne, welche sein Bewusstsein beherrscht und selbst das Stärkste in ihm, seinen Individualwillen, zur Anerkennung und Unterwerfung nöthigt.

43. Und hierin liegt das allgemeine Entscheidende jener, wie es zunächst scheinen konnte, nur formellen Erhebung des Geistes ins „Selbstbewusstsein". Es ist eine Erhebung, die zugleich als Vertiefung und Verinnerlichung des Geistes bezeichnet werden konnte. Dass diese Erhebung oder Vertiefung zugleich einen völligen Umschwung im Wesen des Geistes, ein erhöhteres Dasein desselben bedeutet, wird besonders ersichtlich, wenn wir dieselbe von der Seite des Willens betrachten; und eben dies ist der Grund, warum wir den Beweis gerade von dieser Seite aus zu führen suchten.

Am Gegensatze nämlich des zuerst aus dem Triebe instinctiv sich bestimmenden, dann nach bewusster Motivation sich entscheidenden Willens wird am deutlichsten erkannt, was eigentlich das allgemein Befreiende und zugleich Vertiefende des Geistes sei, ebenso dasjenige, was ihm allein die innere Sicherheit und Consequenz des „Charakters" verleiht und damit die Grundbedingung seiner „Glückseligkeit" ist (worüber im Folgenden noch weiter zu verhandeln sein wird). Es ist das bewusste (nicht blos dunkel geahnte) Innewerden einer höhern, sein Individuelles überwindenden, dennoch ihm selbst einwohnenden, seiner Ursprünglichkeit angehörenden Geistesmacht, oder wie Kant sehr charakteristisch es bezeichnet: eines „homo noumenon" innerhalb des „homo phaenomenon" selber.

Dieser Rückgang ins eigene Wesen des Geistes erweist sich daher einestheils als ein Act tiefster Selbsterkenntniss, als die Höhe und Vollendung der (formalen) „Bewusstseinsentwickelung". Andererseits ist es die sehr reale und folgenreiche Erkenntniss, dass das wahrhafte, seiner

gewisse Selbst nur gewonnen werden könne, wenn es demjenigen sich unterwirft, was seinem Selbstbewusstsein als das „Mehr als Menschliche“ sich ankündigt. Die tiefste Selbsterkenntniss erlöst uns eben von den Schranken selbstischer Isolirtheit und selbstsüchtiger Unseligkeit.

Die Psychologie hat es von Anfang an als ihre Hauptaufgabe bezeichnet, jene transscendentale Geistesmacht, welche dennoch dem endlichen Geiste immanent ist, nach allen ihren Wirkungen ins Licht zu stellen. Aber die begonnene Aufgabe konnte nicht vollendet werden, weil das Werk nicht dazu gelangte, an der Entwickelung des Denkens und des Willens bis zur Stufe des Selbstbewusstseins nachzuweisen, wie sie eben hier ihres transscendentalen Ursprungs inne werden. Dies ist jetzt nachzuholen. Dabei werde nicht übersehen, dass nicht wir es sind, welche jene Einsicht von der transscendentalen Natur des Menschengeistes wie eine eigene Hypothese in sein Selbstbewusstsein erst hineintragen, indem wir dasselbe in fremdartigem Sinne willkürlich auslegen, sondern dass es das selbsteigene Zeugniss des Geistes, seine eigene Aussage ist, die wir nur zum Verständniss bringen.

Wenn wir endlich in diesem Zeugniss des Geistes von sich selbst die zuverlässigste Prämisse fanden zur Begründung einer metaphysisch-theistischen Weltansicht: so war es abermals nicht ein blos subjectiver Versuch, aus welchem diese Wendung des Psychologischen ins Allgemeine hervorging, sondern es zeigte sich darin nur die eigene Urüberzeugung des allgemeinen Menschengeistes, über welche hinaus schwerlich ein noch höherer (übermenschlicher, „gottgleicher“) Standpunkt ohne die offenkundigste Selbsttäuschung sich wird ersinnen lassen. Dass aber diese höchste und letzte Instanz aller Wahrheit dem Geiste erst auf dem Gipfel seiner Selbsterkenntniss klar werden könne, dass sie vorher deshalb mit mancherlei Unklarheit, Zweifel und Ungewissheit umhüllt sein müsse, dies erweist

eben die Psychologie in der Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins.

Durch alles Bisherige sind nun die noch übrigen Aufgaben genau bestimmt. Es wird der Inhalt der beiden folgenden Kapitel sein müssen, die Entwickelung des Denkens und des Willens mit Rücksicht auf jenes höchste Ziel in ihren allgemeinen Umrissen darzulegen.

Drittes Kapitel.

Das Denken als vorbewusstes, bewusstes und selbstbewusstes.

---

44. Da nach der bekannten logischen Regel das specifische Wesen des zu untersuchenden Gegenstandes am einleuchtendsten aus vergleichender Entgegensetzung sich ergibt: werden wir hier auszugehen haben vom Gegensatze zwischen Denken und Willen, um zunächst den unterscheidenden Charakter des erstern zu finden, dann aber auch das ergänzende Verhältniss beider kennen zu lernen.

Es ist dies sogar eine berühmte, aus den verschiedensten Gesichtspunkten behandelte Frage, von deren richtigem Verständniss nicht nur die glückliche Lösung wichtiger praktischer, ja pädagogischer Probleme abhängt, sondern die auch den tiefsten Einblick gestattet in das innere Wesen des Geistes, wie in den Mittelpunkt und Grund des Gegensatzes von Universellem (Denken und individualistischer Wille) in diesem Wesen.

Der hier uns auferlegten Kürze wegen beginnen wir sogleich damit, an den Unterschied zu erinnern, der am

augenfälligsten sich kundgibt in den Wirkungen der Denk- und der Willensthätigkeit auf den Geist.

Das Denken und die blos denkende Betrachtung der Dinge, sich selbst überlassen und isolirt verfolgt, behält immer etwas Einseitiges für den Geist. Nicht der ganze Mensch nach Gemüth und Willen wird davon ergriffen, in theilnehmende Mitwirkung hineingezogen, sondern eine kühle, blos beobachtende Stimmung bleibt als vorherrschender Charakterzug in den überwiegend theoretischen Menschen zurück. Ja es ist eine sehr bekannte Erfahrung, dass zu solcher vereinzelten Virtuosität des Scharfsinns gar oft gemeine Gesinnung, ja eine tiefe Unbildung oder wenigstens Disharmonie der Gesammtdenkweise sich gesellen kann. (Anders freilich verhält es sich mit dem, was man sehr glücklich „Tiefsinn" nennt. Dieser ist stets zugleich der Ausdruck hoher und edler Gesinnung; und der Grund davon, wie sich zeigen wird, steht nicht im Widerspruch mit jenem allgemeinen Charakter des blossen sich selbst überlassenen Denkens.)

Der Wille dagegen, sei er instinctiver Trieb oder habe er bereits die Stufe des Bewusstseins oder Selbstbewusstseins erreicht, zeigt eine ganz andere Gesammtwirkung im Geiste. Wir können sagen: der „Grundwille", dasjenige, was der Mensch durch alle einzelnen Volitionen hindurch bleibend und unnachlassend, instinctiv oder bewusst, anstrebt, ist der feste Mittelpunkt, um den alles Andere, auch Ueberlegung, Denken, „Scharfsinn", sich gruppirt, um es zu unterstützen. Der Grundwille, als „Gesinnung" ausgeprägt, ist der ganze Mensch.

45. Hieraus folgt für die Gesammtstellung von Denken und Wollen in der Geschichte des Geistes ein Doppeltes. Psychologisch: dass die bewusste Entwickelung des Willens nur darin bestehen könne, aus den verworrenen, zugleich täuschenden und irreleitenden Einzelvolitionen, in denen der Mensch unmittelbar befangen ist, seinen eigent-

lichen Einen Grundwillen ins Bewusstsein herauszuläutern und ihn dadurch zum Ueberwinder jener streitenden und uneinigen Einzelstrebungen zu erheben. Und die Ethik erweist ferner, dass der Grundwille in uns zugleich der eigentliche Wille des Guten, dem Geist Gemässen sei, der über jene verworrenen Antriebe hinweg nur zum Bewusstsein des wahrhaft von ihm Erstrebten gebracht werden müsse, um dadurch zum Herrschenden, zur bleibenden „Gesinnung" zu werden, womit zugleich das Denken, als allgemein orientirende, begleitende Thätigkeit, in dies eigentlich ihm gebührende Verhältniss zum Willen eingerückt wird.

Ethisch-pädagogisch ergibt sich daraus: dass umgekehrt blos das Denken im Menschen anzusprechen, lediglich durch „Raisonnement", durch „logischen Calcul", auf ihn wirken zu wollen (ein Verfahren, welches immer noch vielen für die höchste Weisheit gilt!), eine halbe Maassregel bleibe in jeglichem Gebiet des Wirkens, weil dabei der Kern und Mittelpunkt seines Wesens, sein Wille, nicht getroffen wird. Man kann es versuchen, die Menschen „zum Verstehen zu zwingen", d. h. ihnen eine theoretische Anerkennung abnöthigen, welche jede Einwendung entwaffnet, nicht aber kann man ihren Willen nöthigen, von innenher und frei sich zu entschliessen; Wille und Gesinnung widerstehen jedem logischen Denkzwange.

46. Es ist von höchster Bedeutung, den tiefern Grund dieses durchgreifenden Gegensatzes aufzusuchen. Zwar liegt er schon angedeutet in dem, was sich an den einseitigen und disharmonischen Erfolgen beider Geistesmächte zeigte, sobald jede für sich, unversöhnt und unbezogen auf die andere, im Bewusstsein ihres Weges geht. Aber gerade diese Thatsache bestätigt andererseits aufs schlagendste unsere psychologische Gesammtansicht vom apriorischen Wesen des Geistes, wie vom höchsten Ziele seiner Entwickelung innerhalb seines Bewusstseins. Dies höchste Ziel lässt

sich nämlich gar füglich bezeichnen als volle Versöhnung und Eintracht zwischen Wollen und Denken. Aber eben dabei kommt die tiefere Frage in Anregung, woher die eigentlich versöhnende Kraft stamme und was allein jener Eintracht Festigkeit und Dauer verleihen könne? Damit wäre zugleich, wie sich ergeben dürfte, die höchste denkbare Aufgabe der Psychologie gelöst.

Worauf der Gegensatz von Denken und Wille zunächst beruhe und wie er zu bezeichnen sei, darüber kann eigentlich kein Zweifel bestehen; auch hat die bisherige Psychologie längst darüber das Richtige festgestellt, sodass in diesem Betreff kaum ein wesentlich Neues zu leisten wäre. Das Denken ist das Allgemeine, zugleich Gemeinsammachende (der κοιτὸς λόγος) in den Geistern; der Wille das Individualisirende in ihnen, zugleich der Grund ihrer individuellen Sonderung.

Dennoch sind dies nur sehr allgemeine und ungenügende Bestimmungen, weil sie die innere Ursache und den Ursprung jenes auffallenden Dualismus in unserm Geiste nicht aufdecken, der ohne dies tiefere Verständniss in seinen Folgen sogar seltsam und widersinnig erscheinen muss, obwol man bisher kaum sich zum Bewusstsein gebracht haben dürfte, dass hier ein psychologisches Problem von erster Bedeutung vorliege.

Ueber dies Problem nun eben glauben wir allerdings ein neues Licht verbreitet zu haben, welches zugleich nicht ohne Rückwirkung auf die Psychologie im ganzen bleiben kann. Denn kaum wäre zuviel gesagt, wenn wir behaupten, dass die Cardinalfrage der ganzen Psychologie gerade darin bestehe, jenes Problem zu lösen: wie im Geiste, neben dem Bewusstsein seiner Einheit, welches so stark und so ununterbrochen ihn begleitet, ein solcher Dualismus sich behaupten, ja bis zur Stärke eines praktischen Widerstreits zwischen Denken und Wollen sich zuspitzen könne? Daraus folgt zugleich, dass eine gründliche, aus der Tiefe geschöpfte,

nach allen Richtungen aufhellende Lösung dieses Problems weiter noch ein zutreffendes Kriterium werden möchte, auch mit der beabsichtigten Reform der Psychologie im ganzen auf dem rechten Wege zu sein.

Dazu ist nun in den Hauptergebnissen des Bisherigen alles vorbereitet. Wir haben hier dieselben nur zusammenzufassen und ihre letzten Folgerungen zu ziehen, um jene Lösung für erreicht zu halten.

47. Als wir gleich anfangs (§. 11, 12) den Begriff des „Instincts" in seinem Verhältniss zum Wesen und Wirken des Geistes festzustellen suchten, hatten wir zu bemerken, dass der Geist schon als Realwesen, in seinen vorbewussten Zuständen, Wirkungen ausübe, welche nur als Instinctverrichtungen bezeichnet werden können, indem sie, gleichmässig jedem besondern Verhältniss sich anpassend, den gemeinsamen Charakter innerer Zweckmässigkeit an sich tragen, welcher ohne Bewusstsein und Ueberlegung dennoch das jedesmal Richtige wählt und ebenso den vollständigen Erfolg erreicht.

Gleicherweise musste bemerkt werden, dass diese Eigenschaft sicher instinctiven Wirkens dem Geiste gemeinsam sei mit allen seelischen Organismen, indem auch diese gerade durch die eigenthümlichen Instincte, von denen sie beherrscht werden, ihren unterscheidenden Charakter erhalten, und die ihr Bestehen als Geschlecht und als Individuum nur der Wirkung dieser Instincte verdanken.

In wie gewaltigem Umfange dieser Begriff im vorbewussten Leben und Wirken des Geistes zur Geltung komme, hat sich im Vorhergehenden gezeigt, und im Folgenden werden noch weitere Belege dazu sich ergeben. Von besonderer Bedeutung ist es jedoch, daran zu erinnern, dass auch das Verhältniss der Seele zu ihrer Leiblichkeit auf eine Reihe theils vorbewusster, theils unbewusster Instinctivwirkungen der erstern zurückzuführen sei; und dass der Beleg zu dieser scheinbar paradoxen Behauptung nicht in

hypothetischen Begriffen, sondern in der umfassendsten Erfahrung gefunden werde. Es ist dies das grosse Gebiet von Thatsachen, welche die vergleichende Anatomie und Physiologie in weitester Ausdehnung festgestellt hat. Wir durften das Gesammtergebniss dieser Thatsachen in die Sätze zusammenfassen: dass die Leibgestalt in der Anordnung ihrer Theile, in der Beschaffenheit ihrer Organe und Werkzeuge nichts Eigenes und Selbständiges zeige, sondern durchaus nur das getreue Gleichniss der Seeleneigenthümlichkeit und ihrer Triebe, das Aussenbild innerer Seelenzustände sei; dass zugleich aber diese ursprüngliche Herrschaft der Seele in ihrem Leibe oder ihre stete Verleiblichung fortgesetzt werde in ihrem weitern Lebensverlaufe, indem sie in Geberde, Miene, Haltung und Gewohnheit dem Leibe immer entschiedener das Abbild ihres erworbenen Charakters, zugleich ihrer bleibenden und wechselnden Stimmung aufdrückt. Dies alles durften wir in der abkürzenden, aber wie wir noch immer glauben, sachgemässen Beziehung ausprägen: der Leib sei (nicht nach seinen, unablässigem Wechsel unterworfenen chemischen Stofftheilen, sondern nach seinem bleibenden Raumschema) die „Vollgeberde" seiner Seele, in welcher sie ihr Grundwesen, sodann ihre angebildeten Eigenthümlichkeiten dauernder oder vorübergehender Art unwillkürlich zur Erscheinung bringt.

48. Dabei trat nun der denkwürdige Unterschied ins hellste Licht, dass jene Leistungen des Instincts durch ihre nie getäuschte Zweckmässigkeit, wie durch ihren sicher zutreffenden Erfolg specifisch sich auszeichnen vor allen, auf der Stufe des Bewusstseins mit Absicht und Ueberlegung entworfenen Leistungen und Erfolgen des Individuums (denn auf der Stufe des Bewusstseins ist der Geist schon als Individuum wirksam). Dem individuellen Wirken ist Schwanken, Irrthum, Miserfolg sogleich an die Fersen geheftet.

Was ist nun der Grund dieses gewaltigen Gegensatzes?

Den nächsten hat man im allgemeinen erkannt und richtig bezeichnet, nicht jedoch ohne manche verwirrende Irrthümer in Bezug auf das höchste Princip, den Urgrund, damit in Verbindung zu bringen. Ueber diese metaphysische Seite der Frage haben wir uns im Vorigen hinreichend erklärt; hier bleibt nur noch die psychologische Seite genauer zu erörtern.

In den vorbewussten, wie in den während des bewussten Lebens thätigen Instincten wirkt zunächst ein Anderes denn das Individuum. Dies Andere zeigt sich zudem darin als das ungleich Mächtigere; indem es durch den individuellen Willen hindurch, oft wider diesen Willen, seine Herrschaft übt. Nicht minder bewährt diese Macht eine alles individuelle Wissen und Erkennen unbedingt übertreffende Weisheit, zugleich mit dem Charakter leitender Vorsorge für das Individuelle, wofür wir keine andere zutreffende Bezeichnung kennen, als die einer „universalen Vorsehung". Wir werden sie überhaupt daher nur als „mehr denn menschliche Vernunft" begreifen können.

Diese Vernunft ist aber zugleich nicht lediglich passive Einsicht (blosses „Denken", νοῦς, λόγος), sondern sie ist mit ebenso ursprünglicher Wirkensmacht ausgestattet; d. h. als Vernunft ist sie zugleich schaffend-erhaltendes Willensprincip: — „Wille" ausdrücklich in dem Sinne, dass er nicht blos blinden, instinctiven Trieb bezeichne (sonst würden wir, in der hergebrachten Weise des Pantheismus, Instinct durch Instinct, idem per idem erklären), sondern dass in letzter Instanz nur Bewusstsein, bewusste „Zwecksetzung", der genügende Erklärungsgrund jener universalen Erscheinung der Instinctwirkung sein könne.

49. Endlich mussten wir schon früher bemerken, — und dies ist die dritte entscheidende Betrachtung — dass der Instinct in den Weltwesen nicht lediglich auf ihre Selbsterhaltung als Individuen und als Gattung gerichtet sei, sondern zugleich, und in tiefster Verflechtung damit, sie dem

allgemeinen Zusammenhang der Welt als ergänzendes Glied einordne. Denn ebenso sehr bewirkt und erhält er jene tiefgreifenden, oft geheimen Wechselbeziehungen zwischen den Wesen, jene Sympathien und stillen Bezugnahmen aufeinander, wodurch sie dem Weltganzen dienen, es miterhalten helfen, so wie sie von ihm erhalten werden.

So ist der Instinct in letzter Instanz nichts den Individuen Eigenes, in ihnen Entspringendes, sondern er kann nur begriffen werden als die **Wirkung** eines höchsten intelligenten Willensprincips, welches einer allgegenwärtigen Vorsehung vergleichbar die Einzelwesen durchdringt, um aus all ihren Sonderbestrebungen und dem scheinbaren Widerstreite derselben die Weltharmonie in ewig neuer Kraft und Herrlichkeit hervorgehen zu lassen. Die Universalität des Instincts ist das unverkennbare Zeugniss und Merkmal, worin die Allgegenwart einer „Vorsehung“ unmittelbar uns vor Augen tritt.

Ebenso haben wir abermals daran zu erinnern, dass dies alles nicht auf bestreitbaren Hypothesen oder auf willkürlich ersonnenen Meinungen beruht, sondern auf umfassenden Erfahrungsbegriffen; dass es die letzten festen Ergebnisse von Einzelthatsachen sind, deren Beispiele sich ins Unendliche vermehren liessen und welche ausnahmslose Bestätigung erhalten, je mehr die Welterforschung ins Besondere, ja in das Einzelnste vordringt. Die Weltharmonie ist unerschütterlich gegründet durch das beglückende Walten der harmonisirenden Instincte in den Weltwesen. (Welch ein Gewicht dem gegenüber den pessimistischen Einwendungen beizulegen sei, in denen jetzt eine krankhafte Verbissenheit gegen die Weltordnung sich Luft macht, werden wir an einem andern Orte ausführlicher zeigen. Dass sie jedenfalls in ihren letzten Gründen und in ihrem definitiven Ergebniss unhaltbar sei, ist schon aus dem zu entnehmen, dass das ursprüngliche, unreflectirte Lebensgefühl ihr wider-

spricht, indem es durchaus nichts davon empfindet, dass der gesunde, natürliche Lebensmuth aber solche Stimmungen überwindet durch Entschlossenheit oder durch Hoffnung.)

Wie nun diese letzten Urthatsachen metaphysisch weiter zu verwerthen sind, um die richtige Einsicht vom höchsten Princip zu gewinnen, davon haben wir hier nicht mehr zu reden. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist zu zeigen, wie diese zunächst in Form des unwillkürlich antreibenden „Instincts" im Menschengeiste wirkende Macht in sein Bewusstsein eintritt, welche Formen und Gestalten sie hier annimmt und was sie, auf ihrem Gipfel im Selbstbewusstsein erfasst, dem Menschen bedeute.

50. Jene ursprünglich im Menschengeiste waltende Vernunftmacht (§. 48, 49), indem sie nicht lediglich im vorbewussten Hintergrunde eines dunkel wirkenden Instincts bleibt, sondern ebenso unwillkürlich zugleich ins Bewusstsein sich hervordrängt als darstellender, bildentwerfender Trieb, nannten wir „Phantasie" (Bd. I, §. 219, 220). Sie ist darum Vernunft, aber als nicht allgemeine, sondern durch die Individuation hindurchgegangene, von ihr durchaus beeinflusste und angefärbte, weil sie aus dem individuellen Mittelpunkte des Geistes, einem unwillkürlichen Triebe entspringt. Gemeinsame Grundmerkmale lassen dafür keinen Zweifel, indem die Phantasiegebilde durchaus als Erzeugnisse einer unwillkürlichen, ja unbeabsichtigten Thätigkeit sich kundgeben; ebenso, indem ihr Inhalt aus demselben Grunde nichts irgendwie Gemeinsames darbietet, nichts was für andere Geltung und Ueberzeugungsmacht in Anspruch nehmen darf. Der Beleg dafür ist das allgemeine Urtheil über die blos subjective Bedeutung der Erzeugnisse unserer „Einbildungskraft" bis hinauf zu der Erfahrung, dass selbst der „ästhetische Geschmack" sein individuelles Gepräge behält (de gustibus etc.). Damit steht nicht im Widerspruch, dass zugleich ein tiefer und

allgemeiner Vernunftinhalt der Bildkraft der Phantasie sich einsenken, durch sie symbolische Bildlichkeit erhalten kann; — denn sie ist eben in ihrem tiefsten Grunde Vernunft. Dennoch wird diese symbolische Hülle sich niemals zum bildlosen, allgemeingültigen Gedanken abklären, was die allein adäquate Bewusstseinsform für denselben ist; — denn die Phantasie ist Vernunft in individueller Ausprägung.

Doch bedarf es für dies alles hier keiner ausführlichern Begründung, indem die Lehre von der Phantasie auf allen Stufen ihrer Entwickelung im Vorhergehenden vollständig dargestellt worden ist. Hier haben wir an das Charakteristische derselben nur deshalb erinnert, um den sogleich zu erwähnenden Gegensatz des „Denkens“ desto klarer hervortreten zu lassen.

Denn dieser Form der Vernunftwirkung im Geiste gegenüber macht die Vernunft als allgemeingültige, überindividuelle, weil die Individuation gleichmässig durchwaltende, im Bewusstsein sich geltend und erzeugt so das Denken. Wiewol nun auch dafür die vorigen Ergebnisse unserer Psychologie bedeutend vorgearbeitet haben, so ist doch dieser Theil der psychologischen Aufgabe nach vielen Seiten hin noch unerledigt geblieben, worüber hier indess eine summarische Berichterstattung genügen muss.

51. Zuvörderst ist auf die allgemeine Stellung hinzuweisen, welche das Denken zu Phantasie, Gefühl und Willen hat, und auf die, sozusagen durchgreifend pädagogische, weltgeschichtlich erziehende Einwirkung, welche dasselbe eben darum für den Geist in der Gesammtheit seiner Bewusstseinsentwickelung üben kann (darum auch soll).

Das Denken, die blos theoretische Betrachtung dessen was ist und wie und warum es ist, hebt sogleich den Geist ins Unpersönliche, Gemeingültige empor, löst ihn ab von der Schranke seiner Individuation durch Anerkennenmüssen eines unbeugsam Wahren, dem er sich unterwerfen

muss. Dies ist der nächste, unmittelbarste, niemals fehlende Erfolg einer tüchtigen Denkübung, der auch pädagogisch (im engern Sinne dieses Worts) längst sich bewährt hat, aber nach seiner ethischen Wirkung oft noch stärker zur Geltung zu bringen wäre.

Denn eben hiermit wird das Denken in seiner mittelbaren Wirkung das entschiedenste Quietiv für Gefühl und Willen in ihrer stürmischen Aufregung durch Trieb und Leidenschaft. Es stellt ihnen, nach dem stillwirkenden Denkgesetze von Grund und Folge, die zweckwidrigen, ungereimten, schädlichen Folgen einer solchen blinden Verursachung vor Augen. Denn das Denken als solches liebt weder noch hasst, begehrt weder noch verabscheut, sondern beurtheilt das ihm Vorliegende. Gleicherweise bewahrt es kritisch und besonnen vor der Hingebung an blosse Phantasiegebilde und stellt ihnen die objective Wirklichkeit gegenüber. So tritt es überhaupt jeder sich überstürzenden Einseitigkeit im Bewusstsein entgegen, stellt das Gleichgewicht und die selbstbewusste Ruhe des Geistes wieder her. Damit ist es zum Wächter und Leiter unsers gesammten bewussten Lebens berufen, in welchem es allein Stetigkeit und besonnene Folgerichtigkeit hervorruft.

Aber nicht diese äussern und längst anerkannten Folgen sind es, auf welche eigentlich hier es uns ankommt, sondern auf den innern, tiefer liegenden Grund, warum es dies alles vermag. Und diesen Grund allerdings müssen wir als den zu allermeist noch unerforschten bezeichnen. Erläuternd dürfen wir dabei an den vielfach wiederholten Ausspruch erinnern: dass die freie, sich selbst überlassene Forschung sicherlich zuletzt die Wunden heile, welche sie vorübergehend durch Irrthum oder Zweifel geschlagen; dass nur die obenhin gekostete Speculation von Gott abführe, die gründlich durchgeführte sicher zum ewigen Ursprung der Dinge zurückleite. Die Garantie für diese Hoffnung aber, — worauf beruht sie doch eigentlich? Darüber hat

man bisher noch keine vollgenügende Auskunft erhalten. Wir werden dagegen zu zeigen haben: sie liegt im ursprünglichen Wesen des Denkens selber, weil es infolge seiner apriorischen Natur und des ihm eingeborenen Erkenntnisstriebes wesen- und grundsuchend ist, somit, zunächst unbewusster-, zuletzt aber bewussterweise, als sein Suchen oder Untersuchen lediglich auf den Urgrund und das Urwesen gerichtet sein muss.

52. Dies zeigt sich sofort, wenn wir, die bereits gewonnenen psychologischen Ergebnisse dabei zu Grunde legend (Bd. I, §. 97, 98), auf den Ursprung des Denkens zurückgehen und von da aus, mit der scharf festgehaltenen Einsicht über die darin enthaltenen Consequenzen, seine Entwickelung innerhalb des Erkenntnissprocesses verfolgen.

Das Denken ist, seinem ersten Ursprunge nach, das Bewusstwerden und Wirken der allgemeinen Vernunft im Menschengeiste; in seinen frühesten, gleichsam noch sporadischen Regungen das unwillkürliche („instinctive") Anwenden desjenigen, was man die „Denkgesetze" und die nach ihnen sich vollziehenden Denkfunctionen genannt hat. Sein unterscheidender Grundcharakter, im Gegensatze zu Gefühl und Willen, ist daher, dass er kein blos subjectives, der Individuation entspringendes Vermögen, sondern eine die Individuation beherrschende Macht ist (welche demzufolge, der Möglichkeit und ihrer innern Bestimmung nach, auch über Gefühl und Trieb obzusiegen im Stande sein muss). Nicht das Individuelle daher in uns denkt, sondern die Person in uns gewordene, ihrem Bewusstsein immanente allgemeine Vernunft.

Der durchschlagende thatsächliche Beweis dafür, der nur nicht immer bis in seine höchsten Consequenzen verfolgt worden, ist die in ihrer besondern Bedeutsamkeit längst anerkannte Erfahrung: dass der Geist des Denkens gemeingültiger („ewiger") Wahrheiten fähig sei; ist ferner

die Möglichkeit, dass er apriori, rein aus sich selbst, und ohne eines Aeusserlichen, Fremden oder der „Erfahrung“ zu bedürfen, Wahrheiten und Wissenschaft denkend entwickelt, welche als schlechthin gemeingültige, alle Dinge beherrschende, in ihrer Anwendung auf dieselben niemals trügende, sich erweisen. Dies fassten wir früher (Bd. I, §. 85) in den entscheidenden Satz zusammen: dass alle apriorische Wissenschaft, bis auf die Mathematik herunter, in letzter Instanz und in ihrem tiefsten Grunde lediglich Selbsterkenntniss des Geistes vom eigenen Wesen sei, weil diesem eben die Weltvernunft und der allgemeine Vernunftinhalt ursprünglicher-, aber zunächst noch verborgenerweise gegenwärtig sind.

Warum damit zugleich der Subjectivismus aus den tiefsten Gründen und auf einleuchtendste Weise beseitigt werde, hat sich gleichfalls bei dieser Veranlassung ergeben, ohne darum in die Behauptung einer allgemeinen „Identität von Denken und Sein“ zurückzufallen, welcher Ausdruck, in dieser Wortfassung wenigstens, ungenau und in seiner Anwendung irreführend ist, indem unser Denken (und ein anderes Denken kennen wir nicht!) keineswegs ohne weiteres mit dem Sein-überhaupt identisch ist oder dafür gehalten werden kann, sondern nur mit dem Sein-für-uns. Wir erinnern an die wichtige Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Objecte (§. 18), die unserer gesammten Lehre vom Bewusstsein zu Grunde liegt, und welche, gleichwie sie dem unbedingten Subjectivismus entgegentritt, so doch unserm Bewusstsein und Denken ihre nothwendige anthropologische Begrenzung anweist (vgl. Bd. I, §. 128 fg.).

Diese Unterscheidung ist aber auch für die gesammte Speculation von den weitreichendsten Folgen. Denn trotz jenes zugestandenen Grundcharakters des Vernunftbewusstseins in uns können wir doch keineswegs uns unterfangen, einen „authentischen Bericht vom Universum“ abzustatten,

d. h. rein aprioristisch den Weltgedanken aus unserm Denken wieder aufzubauen, „das Universum denkend nachzuschaffen“; wie Schelling im ersten kühnen Entwurfe dessen sich vermass, wie Hegel in seinem wegen dessen sonstigen Gedankengehalts allerdings grossartigen Systeme es vollbracht zu haben hoffte; — womit das eigene Denken dem absoluten stillschweigend gleichgestellt wird; — sondern eben auf jene Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Objecte unsers Bewusstseins (mithin auch unsers Denkens) gestützt, werden wir die wahre speculative Aufgabe nur dahin bezeichnen können: vom unmittelbar Gewissen (in unserm Bewusstsein) ins Gebiet des mittelbar Gegebenen, darum auch nur mittelbar Gewissen, immer tiefer vorzudringen, auf dem Wege der Erfahrung durch Induction und Analogie. Nicht die Universalität eines (angeblichen) absoluten Wissens, sondern die Wahrheit und Gewissheit jedes auf diesem Wege des Denkens wirklich Erkannten wird durch jenen allgemeinen Charakter des Vernunftbewusstseins uns garantirt.

Nach einer andern Seite fällt aber von hier aus ein ebenso entscheidendes Licht auf den seltsamen Versuch Schopenhauer's, das wahre Verhältniss vom Denken und Willen auf den Kopf zu stellen, den „Intellect“ (das Bewusstsein und Denken) zum Grunde aller (vermeintlichen) Individuation zu machen, den Willen aber als das an sich Einfache und Individualitätslose zu bezeichnen; wodurch das Denken zugleich zur Quelle alles Irrthums und Scheins gemacht wird, und zwar desjenigen Scheins, welchen Schopenhauer's Philosophie gerade zerstören soll, des Scheins einer Individuation und Vielheit der Dinge. Indem nun diese Philosophie und dieser Beweis doch gleichfalls nur durch Denken zu Stande kommen kann, wie darf Schopenhauer sich für berechtigt halten, seinem, dem vermittelten Denken die Macht beizulegen, jene Täuschung und

jenen Schein, welcher dem ursprünglichen Denken anhaften soll, überzeugend zu zerstören, überhaupt sein Denken als das allein untrügliche zu behaupten, nachdem er das Denken überhaupt als den Grund alles Scheines bezeichnet hat?

So handgreifliche Ungereimtheiten kann man zwar durch rhetorische Betheuerungen den andern aufnöthigen, auch, wenn sie einmal sich festgesetzt haben, mit eigensinniger Sophistik weiter ausspinnen, nicht aber für ein objectives Wahrheitsergebniss sich und andern darbieten. Wer überhaupt die innere Verkehrtheit und unbedachtsame Willkür des ersten Ausgangspunktes in dieser Lehre erkannt hat, wird in das längst für uns feststehende Urtheil einstimmen, dass sie völlig ausserhalb der Entwickelungsreihe der gegenwärtigen Speculation liege, und dass lediglich Schwachköpfe, selbständigen Urtheils bar, von ihr sich imponiren lassen. Dass es mit den praktischen Ergebnissen dieser Philosophie, mit ihrem jetzt von so viel Beifall begrüssten Pessimismus und Atheismus, ganz analog sich verhalte, dass auch sie auf ähnlichen bornirten Vorurtheilen beruhen, über welche die wahre Philosophie gerade uns erheben soll, dies wird in einem andern Zusammenhange sich ergeben. *)

53. Jene unwillkürliche Wirksamkeit von Denkoperationen in unserm Bewusstsein, jenes instinctive Begriffebilden, Urtheilen, Schliessen, worin wir das zweite Kriterium der uns immanenten Vernunftmacht erkannten (§. 52), — es vollzieht sich unablässig und auf universale Weise in uns, indem nur dadurch eigentliche „Wahrnehmung“ entsteht und der Geist über das blosse „Empfinden“ sich erhebt, dass verborgene Denkoperationen dabei thätig sind. Indem wir den flüchtigen Empfindungsinhalt in festen „An-

---

*) Zur weitern Begründung dieses summarischen Urtheils verweisen wir auf „Anthropologie“ (2. Aufl., 1860), S. 581 fg. und auf die dort bezeichneten kritischen Abhandlungen.

schauungen“ fixiren, diese zu „Gemeinbildern“ zusammenfassen, und solchen Gemeinbildern (welche nichts anderes als Producte unwillkürlicher Begriffsbildung sind) die Einzelanschauungen „anerkennend“ subsumiren, vollziehen wir, ohne dessen bewusst zu sein, Acte der Begriffs- und Urtheilsbildung. Ebenso wenn wir den Inhalt unserer Anschauungen unwillkürlich beziehen auf ein Reales ausser uns oder in uns (Wahrnehmung von „Dingen ausser uns“ und Wahrnehmung unser Selbst, als eines realen und Veränderungen unterworfenen Wesens), so ist dies in Wahrheit ein Schlussact, mit ursprünglicher, aber bewusstloser Anwendung der Kategorie von Grund und Folge.

Dies alles, dessen wir hier nur kurz und summarisch gedenken, hat die „Theorie der Wahrnehmung“ (Bd. I, §. 166—178) im Einzelnen begründet.

Das Analoge ergibt sich, wenn wir untersuchen, durch welchen Process der Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt zum innnern Besitze des Geistes, zur Vorstellung erhoben wird. Der erste Aneignungsact des Geistes („Fassungskraft“ hat es die ältere Psychologie nicht unbezeichnend genannt) beruht auf entschiedener Selbstthätigkeit desselben, welche indess, und dies ist von Bedeutung, nicht alles und jedes gleich stark und gleich sicher vom Wahrnehmungsinhalt unterschiedslos sich anzueignen vermag, sondern dabei verborgenerweise geleitet wird von einer „individualisirenden Auswahl“. Dies zeigt sich an der „Fassungskraft“, wie sie unwillkürlich und instinctiv als „natürliche Anlage“ in der Form „angeborener“, aber sehr verschieden nüancirter Beobachtungsgabe, Gelehrigkeit, Nachahmungstriebes in uns wirkt, aber ebenso auch an der Fassungskraft, welche durch Kunst und Uebung gesteigert und ins Bewusstsein erhoben ist. In beiden Formen ist instinctiv oder mit Bewusstsein das urtheilende Denken thätig (Bd. I, §. 180—188).

54. Noch unverkennbarer tritt diese verborgen in uns wirkende Macht des Denkens hervor, wenn wir das eigentliche Wesen des „Gedächtnisses“ (dieses bisherigen Räthsels für die Psychologie) etwas tiefer zu ergründen suchen; ebenso, wenn wir erwägen, was bei der „Wiedererinnerung“, der unwillkürlichen, als „Vorstellungsassociation“, wie bei der bewussten und frei beabsichtigten, als eigentliche „Erinnerung“, das innerlich Leitende sei.

In jener ersten Beziehung zeigt sich, dass im Gedächtniss gleich ursprünglich, durch die Art, wie es den zunächst in verworrener Zufälligkeit und loser Vereinzelung ihm dargebotenen Wahrnehmungsstoff sich aneignet und bewahrt, der Trieb erkennbar sei, ihn „vernunftgemäss“ zu associiren, d. h. das innere Band hervorzuziehen, durch welches das begrifflich Verwandte, durch Causalitätsnexus Zusammengehörende vereinigt ist, während aus demselben Grunde das Beiläufige, zufällig Nebenherlaufende zu allermeist nicht im Gedächtniss bewahrt, sondern unbeachtet „vergessen“ wird. Kurz: es sind verborgene Operationen des urtheilenden und begriffebildenden Denkens, welche den eigentlichen Gedächtnissinhalt erzeugen und damit zugleich, wie sich zeigen wird, den eigentlich bewussten Denkprocessen vorarbeiten.

Dass dies nun der wahrhafte Charakter der Gedächtnissaneignung sei, kommt gerade an der Wirkung zu Tage, welche in der unwillkürlichen Form der Erinnerung, in der „Vorstellungsassociation“ sich vollzieht. Denn von selbst leuchtet ein, dass in dieser, um ihrer Unwillkürlichkeit willen, nur getreulich sich reproduciren kann die Art und Weise und die Ordnung, in welcher ursprünglich das Gedächtniss angeeignet hat. Und eben hier hat sich ergeben, indem wir den (sogenannten) „Gesetzen der Vorstellungsassociation“ nachforschen, dass es in Wahrheit nur ein einziges Gesetz für dieselbe gebe: das Gesetz der denkenden (logischen) Verknüpfung der Vorstellungen;

d. h. das im Gedächtniss und seiner Aneignung verborgen arbeitende Denken ist selbst dies „Gesetz“.

Wie dies Verknüpfen nun in doppelter Weise vor sich gehe: theils indem die Angrenzung in Raum und Zeit das Verknüpfende wird („Verhältniss der äussern, empirisch gegebenen Verknüpfung“); theils indem die Vorstellungsreihen gebildet werden durch Denken, in unwillkürlicher Anwendung der logischen Kategorien: von Substanz und Accidenz, von Ursache und Wirkung, von Wechselwirkung („Verhältniss der innern denkenden Verknüpfung“): dies alles hat die Psychologie (§. 207—212) im Genauern ausgeführt und wir dürfen darauf verweisen.

Aber als besonders lehrreich und charakteristisch verdient hervorgehoben zu werden, dass dabei sich zeigt, wie mächtig der Menschengeist von der Neigung beherrscht wird, in das blosse Nacheinander oder Beieinander von Begebenheiten einen innern Causalnexus einzuschieben und so das Entlegenste (irrthümlich) als Grund und Folge oder als in Wechselwirkung stehend sich vorzustellen. „Denn der Geist, eben weil er stets und unwillkürlich denkend verknüpft, kann überhaupt im blos äusserlich Verbundenen kein Genüge finden; er wird getrieben, nach den verschiedenen Denkformen es innerlich zu beziehen; doch weil es unwillkürlich und reflexionslos geschieht, nur zur Selbsttäuschung und mit ungenügendem Erfolge“ (§. 207). Aber es bleibt das mächtigste und beredteste Zeugniss von der Gewalt, welche das eingeborene Denken auf uns übt, dass wir nicht ablassen können, bis in den Irrthum und Wahn hinein Denkversuche zu machen.

Kaum brauchen wir schliesslich noch daran zu erinnern, wie in der freibewussten Aneignung und Wiedererinnerung: im eigentlichen „Memoriren“ und in der „Kunst“ und rechten Pflege des Gedächtnisses die definitive Bestätigung davon gefunden wird, dass nur das Denken darin das Wirksame sei. Es zeigt sich nämlich, dass die „Kunst“

des Memorirens lediglich darin bestehe, mit Bewusstsein und in freier Reflexion dasselbe zu thun, was der Geist bei unwillkürlicher Aneignung und in der Vorstellungsassociation schon unbewusst vollzogen hat. Gedächtnisskunst und Gedächtnissübung, sollen sie Erfolg haben, können nur mit Bewusstsein und Absicht nachahmen, was im Associiren unwillkürlich sich vollzog, sie können nur des innern Bandes deutlich bewusst werden, welches den Inhalt des im Gedächtniss zu Bewahrenden logisch aneinander kettet, und dieses logischen Zusammenhanges bewusst bleiben, was eben die ganze Gedächtnisskunst ist (vgl. Bd. I, §. 213—217).

55. Etwas schwieriger ist es, kurz und summarisch den leitenden Faden aufzuweisen, welchen das Denken durch die vielgestaltigen Wirkungen der Phantasiethätigkeit hindurschlingt und das Logische aus jener Verflechtung rein herauszuschälen. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt aber in der fast unauflöslichen Verbindung beider und in ihrem stetigen Zusammenwirken, wie denn die „Tonsprache“ sich als gemeinsames Product von Phantasie und Denken gezeigt hat (vgl. §. 235—241); wie ferner sich ergab, dass unwillkürliche Phantasiethätigkeit das eigentliche (bewusste) Denken begleitet, indem sie theils „sinnreich combinirend“, mit dem Witze des „Vernunftinstincts“, welcher tief ihr eingebildet ist, dem Denken vorarbeitet; theils indem sie die abstracten (bildlosen) Gedanken in zutreffende Sinnbilder verkleidet, wovon das nächste und zugleich universalste Beispiel abermals die Sprachbezeichnung der Begriffe ist (vgl. §. 231—233).

Dies alles deutet auf die innige Verwandtschaft und den gemeinsamen Ursprung derselben aus der allgemeinen, dem Geiste immanenten „Vernunft“, wenn beides auch meist unbemerkt geblieben, ja verleugnet worden ist. Denn gewöhnlich pflegt man, oberflächlich genug, auch in der Psychologie, „Verstand“ und „Phantasie“ als Antipoden

einander entgegenzusetzen, indem man die Einzelwirkungen des bewussten Denkens und der besonnenen Reflexion, als Heilmittel wider „phantastische Einbildungen", verwechselt mit der tieferliegenden, vorbewussten Einheit, in der beide gemeinsam befasst sind.

Von dem Wesen und den Wirkungen der Phantasie zu sprechen, ist hier nicht mehr von nöthen; denn wir haben dieser Aufgabe im vorhergehenden Bande eine vollständige Ausführung gewidmet. Hier, wo uns die stufenweise Entwickelung des Denkens beschäftigt, handelt es sich um die neue Aufgabe, nachzuweisen: woran das der Phantasie immanente Logische erkennbar sei und wie es an den besondern Wirkungsformen derselben sich bewähre? Um in dieser schwierigen Frage, welche kaum noch betretene Gebiete berührt, den sichern, zugleich in der Sache selbst liegenden Ausgangspunkt zu gewinnen, ist wiederum an die Sprache zu erinnern: denn diese hat sich als das universalste, zugleich unserer Forschung zugänglichste Beispiel eines Ineinanderwirkens von Denken und Phantasie erwiesen. Ja noch eigentlicher dürfen wir sie das gemeinsame Kunstwerk beider nennen (§. 239—241).

Zunächst haben wir am Wesen und an der Entwickelung der Sprache zwei Seiten zu beachten; und diese Unterscheidung, wie sie in der Sprache einfach und sichtbar vorliegt, wird sodann auch massgebend werden können bei den versteckten Beziehungen, welche zwischen Denk- und Phantasiethätigkeit obwalten, und die eben darum, ohne jene leitende Analogie, der gewöhnlichen Aufmerksamkeit leicht sich entziehen können.

Dass ein logischer Process durch den ganzen Sprachbau sich hindurchziehe und das eigentlich Feste, Gesetzmässige, zugleich Gemeingültige in aller Sprachbildung sei, ist seit Aristoteles längst anerkannt, und in der „allgemeinen Grammatik" hat es seine Ausführung erhalten. Im grammatischen Organismus der Sprache finden die logischen

Kategorien, die begrifflichen Bestimmungen, die Urtheils- und Schlussformen ihren vollständigen Ausdruck und bilden damit die gemeinsame Grundlage (gleichsam das feste Knochengerüst) jeder Sprache; und je ausgebildeter das Denken eines Volkes, desto ausgebildeter wird auch seine Sprache dies wiedergeben, und desto reicher gegliedert wird jenes Gerüst sein.

Dies nun ist das blos logische Element der Sprache. zugleich die schematische Form, das Leere, Bildlose derselben, dem der mannichfachste Inhalt eingegossen wird. Aber in der Sprache existirt es nicht in dieser abstracten Reinheit, sondern das Wort und die Wortfügung legen einen besondern Inhalt hinein und symbolisiren diesen Inhalt zugleich in einem Tonbilde, mittels eines Bezeichnungssystems von Lauten.

Dies Zweite nun ist das Werk der Phantasie, sodass wir uns zu sagen getrauten: die Phantasie bilde dem logischen Gedankengehalte die sinnliche (hörbare) Leibesform der Sprache an. Auch diese zweite Seite der Sprachbildung hat längst die Beachtung und wissenschaftliche Ausführung erhalten, wenn man auch nicht gerade den Ursprung derselben in der Phantasie erkannte, so nahe diese Erkenntniss auch lag. Da dies indess hier nur von beiläufigem Interesse ist, so dürfen wir darüber an die Ausführungen der Psychologie (§. 240. 346. 347) verweisen.

56. Nach Anleitung dieser festen und grossartigen Analogie können wir wol versuchen, dem ähnlichen Zusammenwirken von Denken und Phantasie in denjenigen. Gebieten nachzuspüren, welche offenbar und unbestritten der Phantasiethätigkeit zugeschrieben werden: es ist die Sphäre der „ästhetischen (freibewussten) Phantasiethätigkeit“ (§. 332—366).

Diese Untersuchung verspricht sogar für die gesammte Psychologie um so wichtiger zu werden, als gerade im Gebiete der Phantasie der dem Geiste immanente Vernunft-

inhalt in Wirkungen und Beziehungen zu Tage kommt, welche man bisher der Vernunft und dem Denken geradezu entgegenzusetzen gewohnt war. Das weitere Interesse liegt aber zugleich darin, dass sich hierbei von einer neuen Seite die Unterscheidung bestätigt zwischen der Vernunft in ihrem Vollbestande und Idealgehalte vom Denken und seiner blos logischen Form. Dies wird recht klar an der bewussten, von besonnener Reflexion überwachten Kunsterzeugung, für welche das Denken nur als beiläufig Leitendes, nicht selbst Producirendes auftritt. Es ist von höchster Bedeutung für die Lehre vom Denken (und diese beschäftigt ja uns hier!), sein Verhältniss zur Vernunft gerade von der Seite, wie sie sich in der Phantasiethätigkeit und Kunstproduction offenbart, tiefer zu ergründen.

Es ist eine alte Betrachtung, dass „Wahrheit" und „Schönheit" innerlich verwandt seien; dass sie sogar in ihrer Tiefe Eins sein möchten und derselben Quelle entspringen. Indess blieb dieser Gedanke mit einer gewissen Oberflächlichkeit behaftet und gänzlich unfruchtbar, solange man jene Begriffe in ihrer abstracten Allgemeinheit stehen liess, ohne sie als eigenschaftliche Bestimmungen auf das Reale zu beziehen, und zu untersuchen, was es am Realen sei, wonach es als ein „Schönes" oder „Wahres" prädicirt werden müsse. Denn offenbar existiren „Wahrheit" oder „Schönheit" oder „Güte", und wie solche ideale Abstractionen noch weiter heissen mögen, als an sich selbst bestehende Wesenheiten durchaus nicht, sondern sie bezeichnen lediglich einen sonstigen höchst verschiedenen Inhalt am Realen (an den Erfahrungsdingen); und es ist die bestimmte Beschaffenheit dieses Inhalts, welche ihm jene Prädicate beilegen lässt.

Dieser einfache Gedanke nun ist es, welcher die gemeinsame Quelle des Wahren und des Schönen, ebenso ihre innere Einheit uns deutlich erkennen lässt, und zugleich es erklärt, was wir eigentlich am Inhalte des Realen als

„schön“ oder als „wahr“ bezeichnen. Endlich wird sich dabei von selbst ergeben, wie das „Denken“ in den verschiedenen Stadien seiner Entwickelung zu beiden sich verhält.

Im Vorhergehenden (Bd. I, §. 359, 4. 360) hat sich gezeigt, und wir müssen daran als an ein feststehendes Ergebniss anknüpfen: Was wir „künstlerisches Ideal“, „Kanon“ des Schönen nennen, und worin wir darum die Ursache des „ästhetischen Wohlgefallens“ erkennen müssen, dies bezeichnet, nach seiner eigentlichen Natur und nach seinem Ursprunge in unserm Bewusstsein, lediglich eines der objectiven „Gestaltungsgesetze“ oder „Grundtypen“, welche einer bestimmten Gattung von Wesen ihre äussere Gestalt und ihren bleibenden Charakter aufdrücken, in denen zugleich ihre eigenthümliche Vollkommenheit („Schönheit“) sich darstellt in ihrer reinen, von Zufälligkeiten entkleideten („urbildlichen“) Ursprünglichkeit.

57. Somit ist der Grund des Schönen in den Dingen zugleich der Grund dessen, was wir das „Wahre“, Wesentliche, Bleibende an ihnen zu nennen haben, im Gegensatze zum Wechselnden, Unwesentlichen, Entarteten (was dem Schönen gegenüber als das „Hässliche“ erscheinen würde), welches alles ihrer empirischen Vereinzelung anhaftet. Beides also, das Schöne wie das Wahre, drückt nur das Wesen der Dinge aus, dort, wie es durch Natur oder durch Kunst, im sinnlichen, aber völlig zutreffenden Gleichnisse und Nachbilde der Vorstellung unmittelbar und mühelos geboten wird; hier, wie es theoretisch, durch Denken und den Erkenntnissprocess erst gefunden, und auf unsinnliche Weise, im „Begriffe“, ausgesprochen werden muss.

Jene erste Seite: Die Genesis des Schönen in den beiden grossen Bezeichnungssystemen der „Leibgestaltung“ und „Mimik“, wie der „Ton“- und „Sprachbildung“, ebenso den Aufbau eines Universalreiches

der Kunst aus jenen Darstellungsmitteln, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Diese Fragen sind im vorhergehenden Werke erledigt. Nur einen Hauptgedanken haben wir daraus hervorzuheben.

Wir zeigten (§. 362), dass die künstlerische Production nach dem übereinstimmenden Zeugniss des künstlerischen Bewusstseins, auf den Begriff der „Eingebung" zurückzuführen sei, in dem bestimmten Sinne, dass jene in letzter Instanz nur erklärbar werde „durch das Hineinscheinen eines Urbildes der allgemeinen Phantasie in die Einzelphantasie des Künstlers". Ebenso wurde uns die Thatsache des unwillkürlichen Gefallens am Kunstwerk nur dadurch erklärlich, dass, infolge einer (auch aus andern Gründen nachweisbaren) „Phantasieübertragung", die Einzelphantasie des ästhetisch Geniessenden so intensiv von der Beschaffenheit des Kunstwerks angeregt werde, um es unwillkürlich in sich nachzuschaffen, und solchergestalt den Productionsact des Künstlers beistimmend zu bestätigen. Der letzte oder eigentliche Grund dieser Beistimmung könne aber offenbar weder in der Einzelphantasie des Künstlers noch in der Beschaffenheit des Kunstwerks allein liegen, sondern in der durch beide, den Künstler wie den Kunstgeniessenden, gemeinsam hindurchwirkenden Urphantasie, welcher eben darum, weil sie dies ist, alle und jede Einzelphantasie eingerückt und durchdringlich sein müsse.

Hiermit ist nun eine entscheidende Analogie für den Denk- und Erkenntnissprocess gefunden, welche wir weiter zu verfolgen haben, die zugleich aber rückwirkend eine Bestätigung unserer Lehre von der „Urphantasie" bietet. Diese Analogie gilt in doppelter Hinsicht.

58. Zuerst: Was wir „Urphantasie" nannten, jene gestaltende Macht, welche nicht nur in dem engern Gebiete des Schönen und der Kunst ihre eingeberischen Wirkungen übt, sondern weit allgemeiner, vor allem Bewusstsein und

ausserhalb der Menschensphäre, das ordnende, harmonisirende, die „innere Zweckmässigkeit“ für die Gesammtheit der Weltwesen auswirkende Princip enthält; sie ist ihrem innersten Wesen nach dieselbe recht eigentlich weltschöpferische Macht, welche wir bisher die vorbewusste, zugleich aber dem menschlichen Bewusstsein immanente „Vernunft“ nannten; das Urlogische in den Dingen, und damit der letzte und tiefste Grund der „Vernunftgemässheit“ alles Wirklichen, sowol in Betreff des objectiven Wesens der Dinge, als ihrer ebenso objectiven Zusammengehörigkeit, ihrer innern, sozusagen „providentiellen“ Wechselbeziehung.

Infolge dieser Betrachtung können wir uns daher vollständig den oft angeführten, doch vielfach misdeuteten Satz aneignen: „dass alles Wirkliche vernünftig sei“; womit aber noch lange nicht behauptet ist, dass alles Vernünftige bereits zur Wirklichkeit gelangt sein sollte. Ja es ist dies die Grundüberzeugung aller Speculation gewesen, und das eigentlich spornende Interesse aller Wahrheitserforschung, zu erkennen, „Warum“ etwas so sein müsse, wie es ist; d. h., dass es gerade in seiner Wirklichkeit vernünftig sei. Und deshalb reicht auch der Begriff des νοῦς oder λόγος bis in die ältesten Anfänge des speculativen Denkens zurück.

Aber wir dürfen hinzusetzen, dass auch praktisch oder empirisch das Vertrauen zu dieser innern Vernünftigkeit, Zweckmässigkeit, Zusammengehörigkeit alles Daseins, wie eine Art von Urglaube uns begleitet mit einer instinctiven Zuversicht, ohne welche wir, um an einen alten Ausspruch Jacobi's zu erinnern, „nicht zu Tisch und zu Bette gelangen könnten“!

Es ist dasselbe Princip, sagten wir, dieselbe in sich einige weltschöpferische Macht, welche wir, nach ihren beiden thatsächlichen Grundwirkungen, theils als „Phantasie“, theils als „Vernunft“ bezeichnen können. Woher

darum überhaupt diese Unterscheidung, wenn sie auch in keinem Sinne einen Gegensatz bezeichnen soll? Die Frage ist von Bedeutung; denn aus ihrer richtigen Lösung geht, was gerade hier uns beschäftigt, die Einsicht in den wahrhaften Ursprung und in das Wesen des Denkens hervor.

Jene Unterscheidung liesse sich auf den ersten Blick zurückführen auf — wenigstens vergleichen mit dem wohlbekannten Gegensatze des Realen und Idealen. Die „Phantasie", so wie wir diesen Begriff hier denken, und wie wir ihn durch eine umfassende Untersuchung begründet haben, ist das schöpferische, zugleich aber vernunftvoll schöpferische Princip in den Dingen; die „Vernunft" dem gegenüber ist das rein gedankenmässige, das blos betrachtende, im Reiche der Vorstellung und des Denkens verweilende Bewusstsein jener Thätigkeit. Sie erzeugt oder besitzt ein Gedankenbild des Wirklichen, und darin zugleich das leitende Vorbild (die „Idee") seiner Verwirklichung. So wäre die „Vernunft" im absoluten Princip, sofern wir uns überhaupt eine solche analogische Uebertragung gestatten dürfen, als das prius, oder als die Möglichkeitsbedingung der urschöpferischen Phantasiethätigkeit zu denken. Und damit wäre zugleich das Urverhältniss beider, ihre untrennbare Einheit, wie dennoch ihre Unterscheidbarkeit, gleicherweise uns denkbar geworden.

Wir verfolgen diese Gesichtspunkte hier nicht weiter, die ihre Ausführung in der „speculativen Theologie" erhalten haben. Nur daran ist zu erinnern: dass beide, Vernunft und Phantasie, eben also, wie ihre allgegenwärtigen Wirkungen im Universum uns entgegentreten, ihren eigenen erklärbaren Grund und ihren letzten Halt nur finden können als Eigenschaften und Wirkungen eines selbstbewussten Urwesens; ja dass eben dies der stringenteste Beweis von der Existenz eines nur also zu denkenden Urwesens sei; indem wir sonst in jene unüberlegten Hypostasirungen blosser Eigenschafts- und Thätigkeitsweisen

zurückfallen würden, welche wir am Pantheismus rügen mussten.

59. Hiermit ist zugleich die zweite Seite der Analogie aufgedeckt (§. 57 in fine), welche zwischen Phantasie und Vernunft, beziehungsweise zwischen Kunstproduction und Denken besteht, in Bezug auf ihre Genesis und ihren Charakter im menschlichen Bewusstsein.

Gleichwie sich ergab, dass echte und eigentliche Kunstleistung in letzter Instanz nicht ohne Eingebung gedacht werden könne aus der Quelle der Urphantasie; so wird in ganz analoger Weise zu behaupten sein, dass Denken in letzter Instanz und nach seinem eigentlichen Ursprunge nur begriffen werden könne als Bewusstwerden des „Urlogischen", der Wirkung und Gegenwart der allgemeinen „Vernunft" in den Dingen; dass denkende Erkenntniss ferner nur darin bestehe und nur also zu Stande komme, indem wir das dem erforschten Gegenstande schon immanente Vernünftige durch einen dasselbe nachdenkenden Process in unser Bewusstsein erheben.

Daraus erhellt nun zur Genüge, in welchem Sinne wir sagen konnten, das menschliche, in unserm Bewusstsein sich vollziehende Denken sei nicht und solle nicht sein ein Erzeugendes, Schöpferisches, wie die Phantasie, wodurch es zum blossen „Sichausdenken", Meinen herabsänke (wofür es freilich zu allermeist gehalten wird): es sei lediglich das Nachdenken eines Urgedachten, das Hervorsuchen und zum Bewusstsein Bringen desjenigen, was als objectiver Gedanke („Begriff") und Gedankenzusammenhang („Urtheil" und „Schluss") im Wesen der Dinge und im Verhältnisse derselben unter sich schon verwirklicht ist.

Eine weitere Frage ist jedoch — und hiermit ergibt sich die neue Aufgabe —: ob auch die thatsächliche Beschaffenheit des Denkens im allgemeinen und die der besondern Denkprocesse zu jener Auffassung nöthigt, ja ob

sie nur von ferne dadurch bestätigt werde? Denn zunächst könnte es blosse Versicherung, sogar überschwenglich dreiste Behauptung scheinen, dass **unser** Denken, die menschlichste, also wie man meint subjectivste Eigenschaft im Menschen, das auf jedem Schritte dem Irrthum und Zweifel Unterworfene, ein Fünklein übermenschlichen, göttlichen Ursprungs an sich trage. Und in diesem Bedenken oder in dieser Protestation fassen wir alles zusammen, was von jeher eine empirische Logik, wenn sie überhaupt von jener Behauptung Kunde genommen hat, gegen dieselbe zu erinnern wusste. Sie beruft sich auf die factische Beschaffenheit des Denkens, und sie darf es in gewissem noch näher zu bestimmendem Sinne. Sie muss daher aus dieser Beschaffenheit gerade widerlegt werden, indem sie auf unbeachtete Punkte hingewiesen wird, die zu jener gründlichern Auffassung nöthigen.

Die „formale Logik" (ältern Stiles) abstrahirt, wie sie sagt, von allem Inhalte. Sie gibt blos die „Regeln" an, wie aus dem gegebenen Erfahrungsinhalt Begriffe gebildet werden können, und wie durch Verbindung solcher Begriffe richtige Urtheile und Schlüsse zu gewinnen seien. Sie ist „Anweisung" zu richtigem Denken, und sofern sie dieser beschränkten Aufgabe und ihres untergeordneten Werthes ausdrücklich bewusst ist, bleibt sie tadelfrei. Dabei bekümmert sie sich nicht um die Vorfrage, welche sie aus einer blos empirischen Kunstlehre erst zur begründenden Wissenschaft machen würde: wie es doch komme, dass der „gegebene Erfahrungsinhalt" so trefflich jenen formalen Denkregeln sich einfügen lasse, warum überhaupt dieser von uns ganz unabhängige und fremde Inhalt nach „unsern" Denkregeln logisch geordnet werden könne, die Eintheilung in Gattungen und Arten, beigeordnete und untergeordnete Begriffe u. s. w. gestatte. Warum ferner soll dasjenige, was nach dem Satze des Widerspruchs als undenkbar bezeichnet werden muss, auch im Reiche der Wirklichkeit

unmöglich sein? Warum umgekehrt soll was sich nach dem Satze von Grund und Folge im Denken als nothwendig ergibt, auch ebenso für das Sein sich als nothwendig erweisen? Alle diese Voraussetzungen der gewöhnlichen Logik sind richtig, aber sie sind für sie unbewiesen geblieben, und sie ist dieser Lücke nicht einmal innegeworden.

Aus dem allen ergibt sich, dass die formale Logik, ganz ebenso, wie unser gewöhnliches Denken, auf der dunkeln Voraussetzung beruht, dass der zu gewinnende Denk- und Erkenntnissinhalt vor all unserm eigenen Denken ein Vernünftiges, Urlogisches enthalten müsse, dass mithin jegliches menschliche Denken nur der Versuch sein könne, diesem Urgedachten, welches zugleich das Urwahre, auf die Spur zu kommen. Kurz was von uns zum Begriffe erhoben und auf seine Ursache zurückgeführt wird, es ist dasjenige, was von Anfang an als unwillkürliche Voraussetzung, als stillschweigende Zuversicht allen Denk- und Erkenntnissprocessen zu Grunde liegt. Und es ist damit der schlechthin transscendentale, vorbewusste Ursprung des Denkens mittelbar selbst für den geringsten Grad geistiger Penetration ausser Zweifel gestellt.

Kommt nun dazu noch die Nachweisung, dass zu dem (vermeintlich) „blossen" Wahrnehmungs- und Erfahrungsinhalt, um ihn zum Bewusstsein zu bringen, schon vorbewusste Denkacte nothwendig sind, wie wir diesen Beweis geführt haben: so ist damit der alte Begriff und Umfang der „Logik", welche nur vom bewussten Denken handeln wollte, weil sie nur dieses kannte, vollständig antiquirt und beiseitegestellt. Eine blosse „Denklehre" als solche wird immer Fragment bleiben, indem sie auf den wahren Grund unsers und alles endlichen Denkens nicht zurückgreift. Da nun aus Ursachen, von denen wir anderswo Rechenschaft abgelegt, der Versuch, die Logik als „Metaphysik" zu behandeln, sich als unstichhaltig er-

geben hat (obwol wir ausdrücklich bekennen, dass der Gedanke, der diesem Versuche zu Grunde liegt, die Anerkenntniss jenes Urlogos in allem Wirklichen durchzuführen, als tiefsinnig und wahr bezeichnet werden muss): so kann die Logik fortan, nur zur vollständigen Erkenntnisslehre erweitert, ihren Charakter als Wissenschaft gewinnen und ihre Aufgabe vollständig lösen. Auch wird es kaum überflüssig erscheinen, sich zu diesem Programm zu bekennen, wenn man die erneuerten Versuche einer „Reform der Logik“ ins Auge fasst.

60. Alles Bisherige hatten wir als die (erste) Stufe des vorbewussten, nur in seinen unwillkürlichen Wirkungen bis ans Bewusstsein hinanreichenden Denkens zu bezeichnen. Jetzt sind wir in der psychologischen Entwickelungsgeschichte des Denkens bis zu dem Punkte gelangt, wo das Denken deutlich sich ablöst von jener vorbewussten Existenzweise und seinen blos instinctiven Aeusserungen und die (zweite) Stufe des Bewusstseins betritt.

Unsere nächste Aufgabe ist darum eine genau bestimmte: den allgemeinen Charakter des bewussten Denkens nachzuweisen, im specifischen Unterschiede von jener ersten Form instinctiven Wirkens, in welcher dennoch zugleich sein eigentlicher Ursprung verborgen ist. Damit ist zugleich, im Rückblick auf das Vorhergehende (§. 59), der zweite Theil unserer Aufgabe enthalten: über die Frage zu entscheiden, ob der transscendentale Charakter, welchen wir dem Denken vindicirten, an seinem factischen Verhalten und Leisten innerhalb des Bewusstseins sich bestätige oder nicht? Dass dies eine Cardinalfrage sei für die Behandlung der eigentlichen „Logik“, leuchtet ein.

Die „Psychologie“ tritt damit zur „Logik“, oder wie wir bestimmter zu sagen hätten, zur „Erkenntnisslehre“, in dasselbe Verhältniss einer Vorbegründung ihrer Principien, wie dies durch ihre Lehre von der „Phantasie“ für die „Aesthetik“ gilt, ebenso wie sie in ähnlicher Weise zur

„Ethik“ und zur „Religionsphilosophie“ sich verhält. Dass nun die Psychologie dessenungeachtet im vollendeten Gesammtsysteme der Philosophie niemals Anfangswissenschaft sein könne, sondern diesen Platz der „Erkenntnisslehre“ abzutreten habe, welche indess erst durch psychologische Voruntersuchungen der Art, wie sie hier gepflogen worden sind, auf ihr richtiges Princip zurückgeführt werden dürfte, dass mithin die Psychologie eine doppelte Bedeutung und einen doppelten Platz habe, einen vorläufig orientirenden und einen definitiven im schon festgestellten Systeme der Philosophie: darüber haben wir uns in der ersten Vorrede dieses Werks (S. XXIX fg.) ausführlich erklärt, und wir dürfen hier darauf verweisen, um jedes Misverständniss darüber zu berichtigen.

Das bewusste, darum uns allen wohlbekannte und unablässig thätige Denken, — was leistet es doch Neues und Eigenthümliches innerhalb unsers bewussten Geisteslebens? Dies wäre die erste Frage.

Damit werden wir jedoch auf die noch tiefer gehende Frage zurückzugreifen haben: Was bedeutet eigentlich der unverkennbare, zugleich unwiderstehliche Drang des Geistes, denken zu wollen, d. h. mit dem blossen Wahrnehmungsinhalte, mit der vereinzelten empirischen Facticität sich nicht zu befriedigen, sondern das Vereinzelte denkend verknüpfen und erst dadurch in seiner „Wahrheit“ erkennen zu wollen?

Endlich: welche eigenthümliche Bedeutung hat dieser fortgesetzte Denk- und Erkenntnissprocess in der allgemeinen Oekonomie des bewussten Geisteslebens? Auch hier werden wir wohlthun, die rechte Antwort auf diese Frage nicht blos auf der Oberfläche zu suchen, in den ziemlich vulgären Betrachtungen über den Werth und Erfolg vernünftiger Einsicht von der wahren Beschaffenheit weltlicher Dinge. Es wird eine andere Antwort als die allein genügende sich finden, mit welcher zugleich das Denken

von der Stufe des Bewusstseins auf die Stufe tiefster Selbsterkenntniss, auf die des Selbstbewusstseins erhoben wird.

61. Was im blos empirisch Gegebenen den Geist unbefriedigt lässt, was jenen Drang des untersuchenden (im Tiefern aufsuchenden) Forschens unablässig in ihm aufregt, ist im apriorischen (vorbewussten) Wesen des Denkens selbst begründet. Das factisch Gegebene, sinnlich Wahrgenommene (ausser uns und in uns) erscheint einem steten Wechsel und Anderswerden unterworfen. Aber zugleich wird an ihm bemerkbar, dass es auch neben dieser wechselnden Beschaffenheit anders erscheinen könne, als es wirklich ist; dass also nicht blos Veränderlichkeit, sondern Schein mit ihm verknüpft sei. Und in diesem doppelten Verhalten gerade liegt das Unbefriedigende, welches antreibt, ein Festes, zugleich nicht blos Scheinendes an ihm aufzufinden.

So dämmert schon ursprünglich dem unmittelbar Gegebenen gegenüber der Gegensatz eines im Wechsel Beharrlichen, ebenso eines Wesenhaften, nicht Scheinenden oder Phänomenalen, im Bewusstsein auf, und dies wird gesucht, weil jenes nicht befriedigt, wir können nur sagen: infolge eines ursprünglich in uns wirkenden Antriebes, welcher eben der des Denkens ist. Denn offenbar beruht das Bewusstsein jenes Gegensatzes schon auf „apriorischen“ Denkbestimmungen oder „Denkgesetzen“ (wie man gemeinhin es bezeichnet), denen zu folgen oder sie in Vollzug zu setzen unser Denken unwillkürlich veranlasst ist.

Somit dürfen wir sagen, und dies ist das erste Entscheidende:

Alles Denken und denkende Erkennen besteht zufolge seiner ursprünglichen Natur lediglich in der doppelten Vollziehung: — theils im unmittelbar Gegebenen, Wechselvollen und Scheinenden sein „Wesen“ aufzusuchen: Wesen in dem zwiefachen Sinne, dass es den Begriff eines in der Ver-

änderung Beharrenden, Sichgleichbleibenden („Identischen“), bezeichnet, ebenso aber auch, der blossen Erscheinung gegenüber, den Begriff eines Realen, Wahren bedeuten soll: — theils dass es von den im Gegebenen sich vollziehenden Veränderungen den „Grund“ erforscht: — Grund wiederum in der doppelten Bedeutung eines Realgrundes für die wechselnden Erscheinungen, und eines zureichenden Erkenntnissgrundes für Erklärung derselben.

Die bisherige Logik hat diese Grundbeschaffenheit des Denkens gar wohl erkannt, wenn sie auch keinen völlig erschöpfenden Ausdruck dafür gefunden hat, was aufs genaueste zusammenhängt mit der ungenügenden Stellung, die sie sich gegeben: „Anweisung“ zu richtigem Denken zu sein, wodurch jene im tiefsten Wesen des Denkens liegenden Gesetze zu blossen Vorschriften für das Denken herabsanken.

Der „Satz der Identität“, soll er wirklich ein Grundgesetz des Denkens bezeichnen, im Unterschiede von der blossen Wahrnehmung, kann nur den Sinn haben, dass das Denken das sich gleichbleibende, mit sich „identische“ Wesen der Dinge aus der wechselvollen, nicht identischen Beschaffenheit derselben in blosser Wahrnehmung hervorzuarbeiten habe. Und hier tritt der „Satz des zureichenden Grundes“ richtig ergänzend hinzu; er bezeichnet ebenso zutreffend die zweite Grundfunction des Denkens: nirgends bei der gegebenen Thatsache und ihrer „zufälligen“, so oder anders seinkönnenden Beschaffenheit stehen zu bleiben, sondern den Grund (sei es als allgemeines „Gesetz“, sei es als einzeln wirkende „Ursache“) aufzusuchen, nach welchem sie gerade also, wie sie ist, als „nothwendig“ erkannt werden muss. Für „zureichend“ ist der Grund aber nur insofern oder darum anzuerkennen, indem er die Thatsache nach ihrer vollständigen Beschaffenheit erklärt, d. h. als er sie im allgemein gesetzlichen Zusammenhange der

Dinge, wie durch die in ihr bestimmt wirkende Ursache begründet aufweist; dies bedeutet aber in letzter Instanz, sie als „vernünftig“ zu begreifen (vgl. §. 59).

Wie nun aus jenen beiden Grundfunctionen des Denkens eine vollständige Lehre von Begriff, Urtheil und Schluss sich entwickeln lasse, welche zugleich die Grundlage einer „Erkenntnisslehre“ bildet, dies zu zeigen liegt ausserhalb des gegenwärtigen Untersuchungskreises. Wir könnten uns wegen jener Ausführung auf unsere früher erschienene Erkenntnisslehre berufen („Das Erkennen als Selbsterkennen“, Heidelberg 1833), wenn diese nicht in ihren logischen Lehren, namentlich in ihrer Behandlung der Lehre vom Schlusse, zu abhängig geblieben wäre von Hegel's Logik, und wenn sie im ganzen, durch ihre Anlehnung an die „Wissenschaftslehre“, nicht eine zu subjectivistische Haltung behauptete, was wir selber eingestanden haben in der Einleitung zur „Speculativen Theologie“ (Heidelberg 1846). Was indess in des Verfassers Augen ihr jetzt noch einigen Werth gibt, ist die damals schon energisch ausgesprochene richtige Auffassung vom transscendentalen, vorbewussten Ursprunge des Denkens und die ebenso richtige Einsicht, dass das Denken nach seiner innersten Bedeutung, weil grundsuchend, darum Gott suchend sei, dass mithin die denkende Erkenntniss nur darauf gerichtet sein könne, die göttlichen Urgedanken im Wirklichen aufzusuchen, „Erfahrung“ derselben („speculativ-anschauendes Erkennen“) zu werden im vollen Sinne dieses Worts. Gewiss waren diese Gedanken damals unzutreffend ausgedrückt und ihre Begründung nicht ausreichend. Aber alle folgende Forschung hat nur dazu gedient, sie immer klarer und sicherer in uns zu befestigen.

62. Was nämlich hierbei das von andern zumeist Uebersehene, wenigstens nicht in seiner ganzen Bedeutung Erkannte ist, dies besteht kürzlich in Folgendem.

Das Denken, so hat sich gezeigt, ist seiner ursprüng-

lichen Natur nach Wesen und Grund suchend für alles, in blos empirischer Zufälligkeit und Vereinzelung ihm Gegebene. Doch nicht etwa entschliesst es sich zu solchem Verfahren infolge eines bewussten Vorsatzes oder eines ihm überkommenen Unterrichts, sondern durch innere, mit seinem Wesen und seiner Existenz identische Nothwendigkeit getrieben ist es dieses Suchen, dieses Streben. Und eben darin besteht, was wir von Anfang an seine apriorische Grundeigenschaft nannten.

Hier drängt nun von selbst die Frage sich auf: was die eigentliche Bedeutung und zugleich der letzte Grund jenes merkwürdigen, schon um seiner Ursprünglichkeit willen hochbeachtenswerthen Antriebes sein möge, welches empirisch und in seiner einzelnen bewussten Erscheinung als Denken sich kundgibt? Offenbar ist dabei ein Doppeltes zu unterscheiden, was dennoch in seiner höchsten Spitze sich vereinigt oder noch bestimmter: als eine und dieselbe Idee sich darstellt.

Das Denken ist zuerst auf das „Wesen" der Dinge gerichtet; es sucht in der veränderlichen, zugleich phänomenalen Gegebenheit derselben das Beharrende, mit sich Identische, zugleich Reale. Und sofern ihm dies Suchen im Besondern gelungen, ist es Wesenserkenntniss geworden. Dabei werde vorläufig erinnert, was weiterhin wichtig zu werden verspricht: der Inhalt dieser Wesenserkenntniss bezeichnet der Voraussetzung nach kein blosses Gedankenbild, keinen lediglich im Bereiche des Denkens geltenden („subjectiven") Begriff, sondern ein Reales, im Bereiche der Wirklichkeit Vorhandenes, „Objectives".

In untrennbarer Verbindung damit ist das Denken auf Erforschung des „Grundes" gerichtet. Es arbeitet dadurch, in der oben (§. 61) näher bezeichneten Weise, das scheinbar „Zufällige" am Gegebenen hinweg, erkennt zugleich damit im „Wesen" desselben das Nothwendige, Nichtandersseinkönnende, an sich Vernünftige, aber auch

den wahrhaften Grund aller seiner nun nicht mehr „zufälligen“ Erscheinungsweisen im Gegebenen.

63. Hiermit ist nun der innerste, gewöhnlich verborgen bleibende Grund jenes Antriebs im Denken deutlich und unverkennbar blossgelegt. Wesen in allem Einzelnen suchend will es eigentlich und in letzter Instanz doch nur finden, für die Gesammtheit der veränderlichen und phänomenalen Dinge, das nicht blos relativ, sondern absolut Urbeharrende, ewig mit sich identisch Bleibende, das Urwesen aller untergeordneten Wesenheiten. Ebenso, indem es begründend bei jedem untergeordneten und relativen Grunde dessen höhere Begründung anstreben muss, sucht es eigentlich den für sie alle letzten, in ihnen allen wirkenden Urgrund. Beide Begriffe aber, Wesen und Grund, welche im Relativen unterschieden werden, fallen begreiflicherweise im Ursein zusammen: das „Urwesen“ kann nur zugleich als „Urgrund“ gedacht werden, und dieser als jenes.

Was dies definitiv bedeute, kann gleichfalls nicht zweifelhaft sein. Indem das Denken zufolge jenes von Begründung zu Begründung aufsteigenden Triebes nicht stehen bleiben kann bei irgend einem untergeordneten, endlichen Grunde: findet es seinen Abschluss und seine Ruhe allein in der Gewissheit eines Urgrundes.

In der „Gewissheit“ sagen wir und bitten zu erwägen, was wirklich darin enthalten sei, was dagegen noch nicht. Denn es ist daran zu erinnern, dass es hier keineswegs von einem objectiven Beweise für das „Dasein“ eines Urgrundes sich handle, was dem denkenden Erkennen, insofern es zur „Metaphysik“ sich entwickelt, zu überlassen ist, sondern lediglich und ausschliessend um eine objective Charakteristik des Denkens, im Unterschiede von blosser Wahrnehmung.

Dies Charakteristische ist eben die dem Denken einwohnende Gewissheit eines Urgrundes, die allen besondern

Denk- und Begründungsacten (causal) vorausgehende Zuversicht von einem höchsten Allbegründenden. Abermals jedoch ist unter dieser „Gewissheit" nicht ein ausdrückliches und bewusstes Wissen vom Urgrunde zu verstehen, welcher Nichtgedanke unter dem Namen einer „intellectuellen Anschauung des Absoluten" in der neuern Geschichte der Philosophie Verwirrung genug bereitet hat, indem es ein Widerspruch in sich selbst ist, dasjenige, was tiefster Grund und erregende Ursache des Bewusstseins (hier des bewussten Denkens) ist, was mithin unmittelbar ein Vorbewusstes bleibt, nun dennoch zu einer bewussten Urerkenntniss zu machen, dergleichen es factisch nicht gibt, und erweislich nicht geben kann.

Vielmehr ist die wahre, in anderer Beziehung folgenreiche Bedeutung jenes Begriffes darin zu finden, dass die unwillkürliche Nöthigung des Denkens, überall auf einen Grund zurückzugehen, mittelbar die Voraussetzung eines höchsten Grundes in sich schliesse, der als verborgene Prämisse das Weckende und Antreibende alles begründenden Denkens ist. Was Kant als Thatsache erhärtete, dass in der „Vernunft" die „Idee" eines Unbedingten, „Unendlichen" anzutreffen sei, welche doch nicht aus der Erfahrung abstrahirt sein könne,* eben dies ist hier aus seinem vorempirischen Grunde abgeleitet und als das eigentliche Gesetz des Denkens nachgewiesen worden.

64. Mit dieser Betrachtung hat sich nun das Denken (wir selbst sind zunächst dies Denken) zum Begriffe seines eigenen Wesens, zur völligen Selbsterkenntniss erhoben. Es ist Denken des Denkens geworden, oder formell ausgedrückt, im Hinblick auf die verschiedenen Stufen in der psychologischen Entwickelungsgeschichte des Geistes: es hat von der Stufe blosser Bewusstheit, in der es, auf Anderes gerichtet, einzelne Denk- und Erkenntnissacte vollzieht, die Stufe des Selbstbewusstseins betreten, welche Stufe zuerst bezeichnet und angebahnt zu haben (zur weitern

Ausbildung des zunächst im Princip Erreichten), das epochemachende Verdienst Kant's ist, welcher durch die einfache Bemerkung: es sei vor allem besondern Erkennen die allgemeine Natur unsers „Erkenntnissvermögens" zu untersuchen, nur ganz dieselbe Aufgabe bezeichnete, die wir soeben ausgesprochen: das Wesen des Denkens eben durch Denken zu erforschen, d. h. es zum Selbstbewusstsein, zur „Besonnenheit" über sich zu erheben. Auch kann, was er darin geleistet, unbedenklich zum festen Gesammtbesitz der Speculation geschlagen werden, welche, von vielen freilich noch jetzt unerkannt, ja von manchen ausdrücklich verleugnet, dennoch damit eine neue Aera begonnen hat.

Von diesem höchsten Begriffe des Denkens aus ist es nun gestattet, einen Blick zurückzuwerfen auf die in der Psychologie gebräuchlichen Unterscheidungen, um die verschiedenen Richtungen des denkenden Erkennens zutreffend zu bezeichnen. Man unterscheidet „Scharfsinn", „Urtheilskraft", „Tiefsinn" von einander, und die Frage: wie „Verstand" und „Vernunft" sich gegenseitig verhalten, ist sogar der Gegenstand so verwirrender Verhandlungen geworden, dass man wohlthut, beider Ausdrücke wegen ihres vieldeutigen Sinnes, im philosophischen Vortrag wenigstens, sich gar nicht mehr zu bedienen; und wir selbst gehören zu diesen Sichenthaltenden.

Dass es übrigens sich als schwierig ergab, hierbei fest sondernde Unterschiede zu finden, dass daher die Definitionen der bezeichneten Begriffe, namentlich von „Verstand" und „Vernunft" in den verschiedenen psychologischen Systemen theils schwankend, theils widersprechend geblieben sind: dies ist keineswegs zufällig oder den Forschern als eigentliche Verschuldung beizumessen, sondern es ist in dem untrennbaren Zusammenwirken und der innern Continuität der drei Hauptfunctionen des Denkens begründet.

Da nämlich offenbar „Scharfsinn" auf scharf unter-

scheidende Begriffsbildung, „Urtheilskraft“ auf gelungene Verbindung der Begriffe („Urtheile“), „Tiefsinn“ auf ergründendes Schliessen zurückzuführen sind; diese drei Functionen aber im denkenden Erkennen sich gegenseitig verbinden und stetig zusammenwirken: so kann dasjenige, was für die Wissenschaft das unterscheidende Kriterium jener drei Functionen enthalten soll, unmöglich in der Wirklichkeit als eine für sich bestehende, scharf abgetrennte Erkenntnissform erachtet werden. Es gibt keinen Scharfsinn, blos als solchen, welcher der beiden andern Functionen absolut entbehrte; und wie sollte Urtheilskraft, glückliche und leichte Verbindung der Begriffe, möglich sein, ohne Scharfsinn und ohne einen gewissen Grad von ergründendem Tiefsinn einzuschliessen? Am allerwenigsten aber kann Tiefsinn den Scharfblick richtiger Begriffsunterscheidung und zutreffenden Urtheils entbehren und doch Tiefsinn bleiben wollen. Es sind dies alles daher abstracte Unterscheidungen einer psychologischen Reflexion, welche eine gewisse durchschnittliche Wahrheit besitzen, aber auf die Erfahrung angewandt nur sehr unvollständig entsprechende, kaum approximative Gegenbilder finden können. Vielmehr wäre zu warnen vor der gewöhnlichen, sogar für gründlich gehaltenen Weise, die Geister nach solchen psychologischen Antithesen zu charakterisiren, wo man sicher sein kann, dass der Vollbestand ihrer Eigenthümlichkeit, und darum gerade das Interessante, dazwischen hindurchfällt. Denn wenn Darwin für die organische Lebenwelt auf dies Unzureichende der hergebrachten Gattungs- und Artunterschiede aufmerksam machte, welche vielmehr durch fast unübersehbare Zwischennuancen ineinander übergehen: so gilt dies in noch höherm Maasse von den geistigen Individualitäten der Menschenwelt, so gewiss in dieser ein weit tiefer geschöpfter Reichthum von Antrieben und Anlagen zur Erscheinung kommt.

Diese können daher am allerwenigsten auf ähnlich

schematische Abstractionen zurückgeführt werden, wie sie selbst für die Lebenwelt sich als unzureichend erwiesen haben.

65. Bedeutungsvoller für uns ist die vielverhandelte Unterscheidung zwischen „Verstand“ und „Vernunft“, weil sie hinweist auf die zwiefache Möglichkeit, das Wesen des Denkens aufzufassen: entweder nach dem vollen Umfange seines bewussten Wirkens und Leistens, wonach wir es Verstand zu nennen haben (der κοινὸς λόγος, noch zutreffender der νοῦς παθητικός des Aristoteles, intellectus, understanding, entendement). Oder nach seinem vorbewussten Ursprunge, welcher den Antrieb enthält, um jene Leistungen zu vollbringen; und eben diesen geheimen Antrieb werden wir, mit einem Worte von sinnreich etymologischer Hindeutung auf jenes Verborgene, Vorbewusste, „Vernunft“ (inneres „Vernehmen“) nennen können. Sie ist dasjenige, was die griechischen Denker im allgemeinen als den νοῦς bezeichneten, bei Platon in Bezug auf den menschlichen Verstand specieller in die „Vorstellung einer „Anamnese“ verkleidet, von Aristoteles völlig zutreffend νοῦς ποιητικός genannt, „ohne welchen“, wie er in erhabener Kürze abschliessend hinzusetzt, „der menschliche Verstand, weil receptiv (παθητικός) und endlich (φθαρτός), Nichts zu denken vermag (οὐδὲν νοεῖ)“. Und der Begriff dieses παθητικόν, dieser Receptivität nach Oben oder nach Innen, ist ohne Zweifel der tiefsinnigste Gedanke, welchen die hellenische Speculation uns hinterlassen hat, der inhaltreichste Keim einer neuen Erkenntnissweise, der erst, setzen wir hinzu, durch den tiefern und reichern Geistesgehalt, welchen die christliche Weltzeit uns gebracht hat, seinen vollen Werth erhalten kann (vgl. Bd. I, §. 55. 56).

Zu dieser sinnvollern Deutung des Wortes „Vernunft“ bekennen sich nun in der neuern Speculation zunächst Kant und Jacobi, der letztere vom tiefen Geiste Hamann's

dazu angeregt; und sein bleibendes (vielleicht einziges) Verdienst ist es eben, selbst Kant gegenüber, wenigstens hingedeutet zu haben auf die tiefliegende Quelle jenes Begriffs im menschlichen Geiste.

Kant nannte Vernunft in allgemeinerm Sinne das Apriorische in unserm Bewusstsein, in theoretischer, wie in praktischer Hinsicht („reine Vernunft" — „praktische Vernunft"). In engerer Bedeutung definirte er sie als das „Vermögen der Principien", der „Ideen", d. h. las das ursprüngliche Bewusstsein eines „Unbedingten", „Unendlichen" für alles Bedingte und Endliche, welches daher auch als letzte Ursache allem Bedingten zu Grunde liegt. Aber nach Kant wird dies Unbedingte stets nur gesucht, nicht gefunden; es ist theoretisch zwar anzunehmen, aber es bleibt unerkennbar; und so gewinnt seine „Idee" vielmehr die Bedeutung (nach einem von Kant hier eingemischten teleologischen Gesichtspunkte), dass sie das denkende Erkennen abhält, bei irgend einem Bedingten als dem Letzten stehen zu bleiben, um so die „Erfahrung" ins Unbegrenzte erweitern zu können.

66. Hier sei nur beiläufig der Wendung gedacht, welche Schelling, noch ausgeführter Hegel, jenem Kantischen Ergebniss entgegenstellen. Sie enthält ebenso viel Berechtigtes und Tiefes, als doch, in unwillkürlicher Verkettung damit, ein Ablenken von der durch Kant wohlbegründeten Bahn besonnener Speculation; und es ist auch jetzt noch von Bedeutung, den Blick darüber offen zu erhalten.

Das Unbedingte, „Absolute", ist vielmehr — so behaupten jene Denker — soll es in Wahrheit Inhalt der „Vernunft' sein, das eigentlich und einzig Reale in allem Bedingten, daher auch der einzige Gegenstand der Philosophie. Der Standpunkt der „Vernunft" ist darum der allein speculative, im Gegensatz zu dem des „Verstandes", welcher mit der Erkenntniss des Bedingten, in endliche

Gegensätze Zerfallenden, sich begnügen muss. Der Verstand (nach Hegel) ist das Festhalten der abstracten Momente in ihrer Gegensätzlichkeit, und das Fixiren dieser Gegensätze als letzter, gültiger Bestimmungen. Darum ist er selbst in seiner Erkenntnissweise wesentlich endlich, unwahr, „undialektisch". Die Speculation ist die Aufweisung dieser Unwahrheit durch die Dialektik der „Vernunft", welche „negativ" vernünftig (skeptisch) in jedem Gegensätzlichen für sich den innern Widerspruch zeigt, während sie „positiv" vernünftig oder affirmativ die Gegensätze in ihre absolute Einheit zurücknimmt.

Hiermit wird nun, so müssen wir erinnern, abgesehen von dem Rhapsodischen und Lückenhaften, was in dieser Erkenntnissform zurückbleibt, der Begriff der Vernunft völlig abgelenkt von seinem ursprünglichen Sinne und von der wohlberechtigten Bedeutung, welche Kant ihm beilegte. Während für diesen „Vernunft" die ursprünglich im Bewusstsein ruhende, darum „apriorische" Urüberzeugung („Idee") eines Unbedingten bezeichnen sollte, welche damit zugleich das beherrschende Princip des Denkens, nicht aber selbstthätiges Denken ist: wird die Vernunft von Hegel sofort zum Denken selber, und zwar zu einer besondern Art desselben gemacht, ja dem Begriffe des „speculativen" (dialektischen) Denkens substituirt, während der „Verstand" höchst willkürlicherweise, weil „undialektisch", zum Urheber aller Unwahrheit und alles Irrthums, also gerade zum Unverstande herabgesetzt wird. Dass hierdurch die Verwirrung über den wahren Sinn jener Worte aufs höchste steigen musste, leuchtet ein, und mit Grund haben wir uns daher, um dieser Vieldeutigkeit willen, in unsern Schriften beider Ausdrücke möglichst zu enthalten gesucht.

Da kann es nun immer noch als das Verdienstliche der Philosophie Jacobi's bezeichnet werden, die ursprüngliche, zugleich wahre und unentbehrliche Bedeutung des Wortes „Vernunft" uns aufbewahrt zu haben. Sie ist, sagt Jacobi,

in ihrer Wurzel „Vernehmen", ursprüngliches Innewerden des Uebersinnlichen, Ewigen, in unserm Geiste, die „Offenbarung des Göttlichen" in uns, das Organ, der „Sinn", durch welchen das Uebersinnliche zu uns spricht, ebenso ursprünglich und ohne weitere Gründe uns überzeugend, wie durch den äussern Sinn uns die Gewissheit einer Aussenwelt zutheil wird. Dieser unmittelbaren Ueberzeugung gegenüber (welche er in frühern Schriften wol auch „Glauben" nannte) wird nun jede denkende Vermittelung, Demonstration in Bezug auf das Göttliche abgelehnt, weil Gott dadurch zu einem endlichen Wesen degradirt würde. Aus gleichem Grunde behauptet er, theoretisch nur vom Sein Gottes zu wissen, nicht aber sein Wesen zu erkennen oder Denkbestimmungen über dasselbe aufstellen zu dürfen.

Es kann zur Klarheit nur förderlich sein, das Stichhaltige an diesen Behauptungen scharf abzusondern von dem, wo offenbare Uebereilung sich eingeschlichen hat. Zunächst entging dem wohlmeinenden Forscher, dass die „Vernunft" gerade in der von ihm gegebenen Bedeutung das innerste Gesetz des Denkens enthalte und so vielmehr die Möglichkeit alles Begründens, aller „Demonstration", in sich schliesse, während er ganz im Gegentheil misverständlich vom begründenden Denken, von „Demonstration", in Bezug auf Göttliches und Uebersinnliches nichts wissen will. Hier mischt sich nämlich eine zweite Unachtsamkeit ein, welche auch bei andern Denkern seiner Schule uns begegnet. Er glaubt im „Vernunftbewusstsein" eines Unbedingten, Ewigen, mehr zu besitzen, als eigentlich in ihm enthalten ist; nämlich die reale „Offenbarung des Göttlichen" in uns, während es an sich oder zunächst doch nichts Anderes enthält, als die ganz unbestimmte, noch inhaltleere Urüberzeugung eines Unbedingten überhaupt, welche man doch unmöglich, ohne die bedenklichsten Verwirrungen zu veranlassen (und diese sind nicht ausgeblieben!), eine Offenbarung

Gottes, ja die „innere Stimme Gottes in uns“ nennen kann. „Gott“, Gottheit“ ist ein Begriff von weit reicherm, erhabenerm Gehalte, als dass es genügte, ihn blos das Unendliche, Unbedingte zu nennen, was lediglich ein Begriff vom verneinenden, das Endliche negirenden Charakter ist, blos besagend, dass ein Nichtendliches gesucht werden müsse. Sodann setzt „Offenbarung“ voraus die thätige Einwirkung eines realen Geistes auf unser Bewusstsein, bestimmter eines selbstbewussten göttlichen Wesens, sowie die Annahme eines persönlichen Verhältnisses, welches der göttliche Geist mit dem menschlichen eingehen wollte; dafür liegt jedoch im blossen Begriffe der Vernunft unmittelbar noch nicht der geringste Anknüpfungspunkt; und es ist von hier aus noch ein weiter Weg der Begründung zurückzulegen bis zur Anerkenntniss jener hohen und wichtigen Wahrheit, welcher Jacobi unablässig zustrebte; — ein Weg, welchen er sich gerade verschlossen hat durch Abweisung des Denkens auf jener Grundlage der Vernunft.

67. Vielleicht dürfen wir hoffen, durch diese kritische Zwischenbetrachtung zu vollständiger Klärung gebracht zu haben, was unter jenem vielgedeuteten Ausdrucke eigentlich zu verstehen sei und was nicht.

„Vernunft“ wäre demnach zu nennen, und nur dies wäre Vernunft zu nennen, wenn man überhaupt des Wortes fortan sich bedienen will: — theils jener tiefliegende vorbewusste Antrieb für das bewusste Denken, in allem Bedingten das Unbedingte zu suchen, theils die als Grundvoraussetzung dem Denken dabei vorschwebende „Urüberzeugung“ eines solchen Unbedingten (§. 63). Wenn wir jenen innerlichst bewegenden Impuls des Denkens vielleicht nicht unbezeichnend ein unablässiges Gottsuchen nannten, so können wir in dieser Hinsicht gleichfalls wiederholen: Jenes Gottsuchen schliesse, wegen der nothwendig dabei vorauszusetzenden realen Beziehung des end-

lichen Geistes auf Ihn, auch ein Gottfindenkönnen (die objective Existenz desselben) in sich. Und eben dieser Gedanke ist es, den wir noch weiter zu verfolgen, tiefer zu begründen haben.

Da finden wir nun zunächst historisch, dass er als einer der ältesten, unaustilgbarsten, in die verschiedensten Gestalten verkleidet immer wiederkehrt in der Speculation, und nicht ablässt, gerade die tiefsten Denker anzuregen und ihren Forschermuth zu befeuern. Am schärfsten und reinsten ist er ausgesprochen in dem Argumente, welches dem „ontologischen Beweise" zu Grunde liegt, und in dem, was Kant über den Ursprung der Idee eines Unbedingten ausgeführt hat; in welchem Betreff Kant, ausdrücklich sei es bemerkt, den innern Sinn und die Absicht des ontologischen Beweises nicht bestreitet, sondern einverstanden mit ihm ist.*) Hier genügt es, von der metaphysischen Form der Beweisführung abzusehen und die rein psychologische Seite derselben hervorzuheben.

Sie lässt sich in den einfachen, aber überzeugenden Gedanken zusammenfassen: Das Vorhandensein der Idee eines Unbedingten in unserm Bewusstsein beweist die reale Existenz dieses Unbedingten (oder Gottes). Denn, so gewiss nichts in uns oder ausser uns zu ihr Veranlassung zu geben oder ihr zu entsprechen vermöchte, da wir nur Bedingtes kennen, kann ihr Ursprung in uns nur auf das Unbedingte selbst, als den Urheber (die Mystiker und Theosophen des Mittelalters sagten geradezu: „auf seine Eingebung") zurückgeführt werden.

68. Wie dieser unabtreibliche Grundgedanke der sichere Ausgangspunkt werden könne zur Begründung einer „Me-

---

*) Wir verweisen in dieser Beziehung auf unsere Darstellung des „ontologischen Beweises" in seinen verschiedenen Gestalten von Anselmus bis Hegel und auf das wahre Verhältniss Kant's zu demselben: in den „Vermischten Schriften" (1869), I, 84—90.

taphysik" oder auch „speculativen Theologie", welche von der Beschaffenheit des Bedingten zurückzuschliessen vermag auf das immer tiefer erforschte Wesen seines Urgrundes (denn wir wiederholen, dass der blosse Begriff jenes Unbedingten durchaus noch nicht der eigentlichen Idee der Gottheit entspreche, dass überhaupt ein blosses „Urwesen" nicht Gott zu heissen verdiene): dies alles können wir hier zur Seite lassen. Entscheidend dagegen ist die rein psychologische Frage: ob der Menschengeist, neben dem Denken der Idee des Unbedingten, nicht noch andere Bewusstseinselemente gleich „apriorischen" Charakters darbiete, an denen, ebenso wie dort, die Unmöglichkeit einleuchte, sie für Producte der Erfahrung, für etwas Angelerntes oder Erdachtes zu halten; und denen damit ihr mehr als menschlicher Ursprung deutlich aufgedrückt ist? Ingleichen die zweite Frage: was das untrügliche Kriterium und Unterscheidungszeichen für dieselben im Bewusstsein sein möge? — untrüglich in dem Sinne, dass sie durch ihre constante Wirkung auf das Bewusstsein authentisches Zeugniss für jenen Ursprung ablegen müssen.

Hiermit lenken wir indess zu Betrachtungen ein, welche bereits in der Schlussabhandlung der Psychologie (Bd. I, §. 367 fg.) ihre Erledigung gefunden haben. Es zeigt sich dort, dass was als verborgene Prämisse allem unsern Denken, Fühlen, Wollen zu Grunde liegt, die unverbrüchliche Beziehung unsers Wesens zum Urwesen sei, und für unser Bewusstsein die stets neu erweckende Anregung durch dasselbe; dass sodann das für sich selbst zeugende Kriterium jenes höhern Einflusses als „Begeisterung" sich kundgibt, — Begeisterung in dem tiefen und universalen Sinne, dass sie bezeichnet ein den endlichen Geist ohne sein Zuthun ergreifendes Gefühl des Erhobenseins über seine individuelle Schranke und des Ergriffenwerdens von einer mehr als menschlichen Macht, welche, als reinigend, heiligend und dadurch beseligend wirksam, selbst nur als voll-

kommenste Geistesmacht, als „Gott" begriffen werden kann, welcher eben damit aufhört, ein abstract unbestimmtes „Urwesen" zu sein, oder als dunkles „Schicksal" das Bewusstsein zu bedrücken, sondern der in seinen segnenden Wirkungen auf den Menschengeist recht eigentlich sich „offenbart" nach seinem wahrhaften Wesen.

So gelangt der Geist, auf dem Gipfel seines Selbstbewusstseins, oder was dasselbe bedeutet: die Tiefe seines eigenen Wesens erforschend, zu der definitiven Einsicht: dass nicht er es sei, welcher aus eigenem individuellen Vermögen jenen apriorischen Inhalt „ewiger Wahrheiten" im Denken, jene begeisternden Eingebungen in Kunst und jeder Culturentwickelung, jene weltüberwindende Zuversicht der Gesinnung und des Willens sich erwirbt, sondern dass er dies der allgegenwärtigen, vielleicht ihm selber verborgenen göttlichen Einwirkung verdankt. Und eben dies tiefe und unauflösbare Grundverhältniss des endlichen Geistes zum ewigen jenem zum Bewusstsein zu bringen, ist das eigentliche Ziel seiner Bewusstseinsentwickelung, der menschlichen Selbsterkenntniss reifste Frucht.

69. Diesen Erweis haben wir nun, unserer nächsten Aufgabe entsprechend, in Bezug auf das Denken vollständig geführt. Das Denken hat sich auf die Stufe des „Selbstbewusstseins" erhoben, indem es sein eigenes Wesen und seinen Ursprung bis auf die Wurzel erkannt hat. Es ist, weil in jedem Acte des Begründens die Beziehung auf den Urgrund unwillkürlich mitgesetzt ist, ein unablässiges Hinausstreben über das Bedingte und Endliche, ein Frieden und Festigkeit Suchen im Ewigen, darum aus derselben Quelle hervorgegangen, welche wir im „Andachtsgefühle" wiederfinden. Ja tiefer erwogen, zeigt es sich als Eins und Dasselbe mit diesem, dort als der theoretisch religiöse Act eines immer tiefer dringenden Gottsuchens, hier als das dunkler oder deutlicher uns begleitende Grundgefühl unserer Abhängigkeit von einem Allwaltenden, das zunächst

freilich als „verborgenes Schicksal“, als „unbekannter Gott“, dem Geiste gegenübertritt, welche Dunkelheit indess immer mehr sich lichtet, je tiefer das Andachtsgefühl unser Bewusstsein durchdringt und der beherrschende Mittelpunkt aller übrigen Strebungen wird. Denn auch das Andachtsgefühl hat eine Entwickelungsgeschichte im Bewusstsein zu durchlaufen, deren charakteristische Stadien wir zu bezeichnen suchten, ausdrücklich dabei hinweisend auf den parallelen Verlauf mit der Entwickelung des Denkens und des Willens (Bd. I, §. 377 fg.).

Von der Seite des Denkens herkommend setzen wir nun den Leser genau an dem Punkte nieder, bei welchem die „Schlussbetrachtung“ beginnt, und das „System der Psychologie“ wäre an diesem Theile vollendet. Es erübrigt daher nur noch die Lehre vom Willen gleichfalls bis zu diesem Punkte zu führen, um dem Zwecke des „Nachtrages“ Genüge geleistet zu haben.

Viertes Kapitel.

Der Wille als vorbewusster, bewusster und selbstbewusster.

---

70. Der jedem seelischen und geistigen Weltwesen eingepflanzte Lebenstrieb, welcher, einer unablässig aufwallenden Quelle vergleichbar, aus dem vorbewussten Grunde seines Innern emporsteigt, alle seine Lebens- und Bewusstseinsfunctionen durchdringt und damit zugleich die Mannichfaltigkeit und den Wechsel derselben zur Einheit und Beharrlichkeit eines **individuellen** Daseins zusammenschliesst: diese innerste Kraft der Selbstbehauptung und Eigenheit können wir (nach einer neuerdings oft angewendeten Erweiterung des ursprünglichen Wortsinns) Wille nennen. Nur möge bedacht werden, dass dies Wort hier durchaus nicht jenen Allgemeinbegriff des Willens bezeichnet, jenen abstracten „Willen zum Leben", womit ein bekanntes System höchst übereilt und gewaltsam den Willen zu einem gleichartigen Principe, zum Grunde der Nichtindividuation, gemacht hat.

Vielmehr ist umgekehrt zu sagen, dass „Wille", die Selbstbehauptungsmacht in jedem Wesen, gerade die Ursache und zugleich das Kennzeichen seiner Individuation sei. Es gibt überhaupt keinen abstract uniformen

Willen, kein „allgemeines“ (gleichsam ruhendes) „Bestrebungs-(„Begehrungs“) vermögen“; sondern der Wille existirt nur als wirkender. Dies Wirken ist aber stets ein durchaus bestimmtes. Und zunächst oder ursprünglich (auf seiner untersten, vorbewussten Stufe) wirkt er in einem scharf begrenzten Umkreise von „Instincthandlungen, in denen gerade die Eigenthümlichkeit (Individuation) des Weltwesens sich darlegt. Dies alles ist bereits früher gezeigt worden und kann als Anknüpfungspunkt für die folgenden Erwägungen dienen. Hier wird nur daran erinnert, um die schweren Irrthümer zu kennzeichnen, die aus der Nichtbeachtung jener Wahrheit hervorgegangen sind.

Denn gleicherweise ist ersichtlich, dass ein subjectloses, ohne realen Hintergrund in der Luft schwebendes Wollen es nicht geben könne (so sehr auch dergleichen unbehutsam hypostasirte Abstractionen der gegenwärtigen Philosophie geläufig sind), sondern der vollständige Begriff ist der eines beharrlichen, widerstandsfähigen, wollendwirkenden Realwesens (welchem eben darum, beiläufig sei es bemerkt, das Prädicat der „Ausdehnung“ und der „Dauer“ beizulegen ist). Und erst hiermit sind wir auf dem Boden der Wirklichkeit und wirklicher Begreiflichkeit angelangt. Jeder Wille ist Eigenwille eines Realwesens, d. h. der Inhalt oder das Vorbild des Gewollten (woher dieser Inhalt auch stamme und ob er dunkel oder in bewusster Vorstellung im Realwesen existire) ist durch die Selbstbestimmung des Realwesens, durch den Mittelpunkt seiner Selbstheit hindurchgegangen, um als Willenswirkung aufzutreten.

71. Somit hat unsere Behauptung (§. 70): der Wille sei ebenso Ursache als Kennzeichen der Individuation, näher erwogen den dreifachen Sinn: Es existirt überhaupt kein Universalwille; es gibt nur durchaus bestimmte, auf ein einzelnes Ziel gerichtete Willenswirkungen. Ebenso: wo

wir einer solchen Willenswirkung begegnen, hat sie ihre Ursache nicht in einem unbestimmten (unfindbaren) Allgemeinen, sondern sie ist von einem Einzelwesen ausgegangen, und ist der Ausdruck einer ebenso bestimmten Erregung desselben. An der Beschaffenheit dieser Willenswirkung ferner bewährt das Einzelwesen, nicht nur Einzelnes überhaupt, sondern individuell Geartetes, Eigenthümliches zu sein.

Durch die allgemeine Thatsache endlich solcher nebeneinander, oftmals sogar widereinander wirkender Einzelwillen im Gebiete des seelischen und des geistigen Lebens (in welchem Sinne wir auch ein Analogon solcher Aeusserungen in der bewusstlosen Natur anzuerkennen haben, darüber verweisen wir auf die „Anthropologie“ in ihrer Lehre von der „dynamischen“ Atomistik) — durch solche Thatsache wäre man genöthigt, auf die Existenz selbständig gegeneinander sich verhaltender, ja, wie es zunächst scheinen könnte, sogar völlig unbezogener und getrennter Realwesen zurückzuschliessen. Und so würden wir von hier aus abermals zurückgeführt auf die schon von verschiedenen Seiten erwogene Universalerfahrung, dass innerhalb der allgemeinen Weltordnung und ihrer festen, unüberschreitbaren Gesetze, deren letzten Grund wir nur in der weltbeherrschenden, alldurchdringenden Vernunft finden konnten, das individualisirte Princip des Monadischen, Selbstischen, gleichfalls seine Geltung und Berechtigung habe, und dass aus beiden erst die rechte und vollständige Erklärung der Weltgegebenheit geschöpft werden könne. Dass wir hiermit an die höchsten metaphysischen Probleme anstreifen, braucht kaum erinnert zu werden. Nur die Erwähnung sei hier gestattet, dass wir glauben, in der „speculativen Theologie“ ihre Lösung gefunden zu haben. An gegenwärtiger Stelle können sie uns nicht beschäftigen; denn hier kommt es nur darauf an, die psychologische Seite des Problems ins Auge zu fassen: wie im menschlichen Geiste und seinem

Bewusstsein die beiden Principe des Individualismus und Monismus sich zueinander verhalten.

72. Die nächste Frage wäre daher: welche Form jener Gegensatz in unserm Bewusstsein annimmt und in welcher Wirkung er für das Bewusstsein hervortritt auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung?

Für beides liegt die Antwort im Bisherigen: der Wille, in all seinen Bewusstseinsformen, ist Ausdruck der Individuation, der Sonderung zwischen den Einzelgeistern, welche sogar bis zum Ausdruck der Trennung, des Widerstreites sich steigern kann. Das Denken, in allen Gestalten, ist das Allgemeine, über die Individuation Hinausgreifende, die Gemeinsamkeit Vermittelnde; denn es hat seinen Ursprung in der allgemeinen, die Einzelwesen und Einzelgeister durchdringenden Vernunft.

So wäre nach dem nächsten, unmittelbarsten Anschein zu sagen: dass Wille und Denken, gleich zwei entgegengesetzten Kräften, eine Theilung im Geiste hervorrufen, die in seinem Bewusstsein sogar bis zum Widerstreite beider sich verschärfen kann. Und die psychologische Erfahrung bestätigt dies in bestimmter Weise. Der Trieb (die unterste, vorbewusste Gestalt des Willens) steht nur zu oft im Gegensatze zur besonnenen Ueberlegung; und die „Leidenschaft“ (die intensivste, concentrirteste Macht des Willens) beherrscht das ganze Bewusstsein und unterwirft sich sogar das Denken, dass es ihr Hülfe leisten muss zur Erreichung ihres Ziels durch überlegte List und Gewalt.

Alle diese psychischen Phänomene werden ohne Zweifel ihre Erklärung finden. Aber eben darum bezeichnen sie nicht das definitive Verhältniss beider Mächte im Geiste. Denn es wird sich ergeben, dass auf der höchsten Stufe der Entwickelung des Willens (auf der Stufe des „Charakters“), in ihm selbst ein Willensprincip höherer Art sich erhebe, die bleibende „Gesinnung“, dem erkannten Vernunftinhalt sich zu unterwerfen, und einzig als sein Verwirklichungs-

organ sich zu wissen; in welcher Gesinnung die Eintracht zwischen Denken und Wille, oder minder abstract ausgedrückt: zwischen der erkannten Idee und ihrer Ausführung durch den Willen, erreicht ist.

Dies sei indess nur vorläufig angedeutet, als die letzte und dauerndste Versöhnung zwischen Willen und Denken, welche ohne Zweifel zugleich als der Gipfel und die Vollendung des ganzen Bewusstseinsprocesses, als sein innerer Zweck und höchster Erfolg, betrachtet werden darf. Auch darüber verweisen wir auf das Folgende.

73. Dagegen bleibt es eine andere bedeutungsvolle Frage: ob der Wille, den wir factisch doch nur als Einzelwillen kennen, nicht schon von Untenher, in seiner unmittelbaren Existenz als blosser „Trieb", von jener alldurchdringenden Vernunftmacht beherrscht sei, welche wir als die innerlich leitende, allgegenwärtige Vorsehung in den Dingen bezeichnen müssen? Ebenso: in welcher Gestalt jene Vernunftmacht im Einzelwillen wirksam werde, um die spröde Vereinzelung in ihm zu durchbrechen, ohne doch ihn als Willen, als Selbstbestimmung aufzuheben? Auch für diese Frage ist im Vorhergehenden alles vorbereitet.

Der Wille auf seiner untersten Stufe ist als Trieb, als unwillkürlich Wirkendes zu bezeichnen; und der Geist selbst ist hier nur „Triebwesen" (§. 10). Aber er ist nicht abstracter Trieb, sondern Trieb, von „Instinct" durchdrungen (§. 11). Instinct aber ergab sich als die vorbewusst leitende Vernunft, wie in den seelischen Weltwesen überhaupt, so im Menschengeiste, zugleich aber auch als das Mitbestimmende seines Bewusstseins und als der Ursprung des „Apriorischen" in ihm (§. 12). Deshalb wäre zu sagen: dass alles, was wahrhaft zum Wesen des Geistes gehört, unter irgend einer Gestalt des Triebes in ihm präexistiren und auch seinem Bewusstsein (mehr oder minder deutlich) sich ankündigen müsse. Und wenn ein alter, unter gewissen Modificationen gültiger Satz für das theore-

tische Bewusstsein behauptet: dass nichts im Verstande (intellectu) existire, was nicht auf der untersten Stufe des Geistes (in sensu) vorbereitet und vorausgegeben sei (welcher „sensus" hier allerdings eine weitergreifende Deutung erhalten hat): so können wir mit gleichem Rechte sagen: dass auch das Höchste, Idealste, vom bewussten Willen zu Erstrebende, im tiefsten Grunde des Geistes als Trieb präexistiren müsse, eben weil ein Instinct als das Berechtigende ihm zum Wecker und Antriebe wird. Nichts ist daher einseitiger, kurzsichtiger, wir möchten sogar sagen: irreligiöser, als der von Kant her überlieferte moralische Purismus, der den Trieb überhaupt verurtheilt oder als unberechtigt schilt, weil er nur die sinnliche Seite desselben kennt.

Der Instinct nämlich, im Einzelwesen wie in seinem Triebleben (Willen), zeigt eine doppelte Seite, die eine, nach innen gerichtet, die andere, nach aussen gegen die Welt gewendet; beide aber in tiefster Verflechtung und in wunderbar harmonischer Uebereinstimmung, wodurch jedes seelische Wesen gerade nach seiner Eigenthümlichkeit zu einem in sich abgerundeten „Kunstwerke" der Natur, zum „Organismus" wird. Der Instinct, als die „verborgen leitende Vernunft" des Weltwesens, ist nicht nur auf die Selbstbehauptung (Selbsterhaltung) desselben als Einzel- und Gattungswesen gerichtet, sondern gerade durch letztern Instinct wird das Individuum auf unmerkliche Weise (wir könnten es fast mit einem Worte Hegel's eine „List" der in den Instincten waltenden Vernunft nennen) über seine Vereinzelung hinausgezogen, um als Ergänzendes für ein Anderes ausser ihm da zu sein.

74. Und eben dies ist der Punkt, welcher auch in der Lehre vom Willen die grösste Bedeutung hat. Wenn die Metaphysik behauptet und erweist, und die Naturwissenschaft in allen ihren Theilen diese Behauptung lediglich bestätigt: dass das Weltganze nur dadurch eine

vernunftgemässe Ordnung darbiete, indem das Einzelne dem Ganzen eingeordnet, für dasselbe als Miterhaltendes bestimmt sei: so lässt sich aus dem gleichen Grunde voraussetzen, dass von dieser Urbestimmung für einander denjenigen Weltwesen, die zur Stufe der Selbstempfindung, vollends zur Höhe des Selbstbewusstseins gelangen, irgend eine Spur eingedrückt sein müsse, welche in ihrer Unmittelbarkeit offenbar nur die Form des Triebes und Instinctes annehmen kann. Diese unwillkürlich entselbstende Macht mitten in der selbstischen Härte des Individualitätstriebes liegt nun ursprünglich, aber zugleich als Keim, aus welchem sich innerhalb des Menschen ein Höheres und Vollkommeneres entwickeln kann (und wir werden dies nachzuweisen haben), im Gattungsinstincte und im offenkundigen, und doch meist unverstandenen Geheimniss der Propagation, durch Trennung der Geschlechter, welche eben darum, auf den untersten Thierstufen noch nicht vorhanden oder nur unvollkommen vorbereitet, auf den höhern Stufen mit einer reichern Fülle von Instincten und mit einem intensivern (bewusstern) Empfindungstriebe der höhern Thiere Hand in Hand geht.

Damit ist nun gefunden, was zunächst gesucht wurde. Was die „Natur“, wie der oberflächlich populäre Ausdruck lautet, oder wie wir bezeichnender sagen: was die thatsächlich in allen Dingen waltende Vernunft („Vorsehung“) in das Einzelwesen und seinen Willen ursprünglich hineingelegt hat, um ihn der starren Einseitigkeit blosser Selbstbejahung zu entziehen, ist der ebenso universale Trieb, eine Ergänzung in **seinem** (dem ihm zugebildeten) Andern zu suchen, um erst durch das Finden desselben Sich Selbst als ganz und befriedigt zu fühlen.

Die Lösung dieses scheinbar allerhärtesten Widerspruchs, wie das Selbst eben daran sich erhebe und auch in seinem Selbstgefühl vollende, dass es sich aufgibt, um für ein Anderes da zu sein, und dass dies Selbstopfer zu-

gleich seine beglückendste Freiheitsthat wird: diese Lösung, dieses im Weltwesen eingebildete Füreinandersein muss nun auch im Menschenwillen in immer höherer und bewussterer Gestalt zur Erscheinung kommen, ausgehend von jenem einfachsten Keimpunkte, den wir bezeichnet haben.

75. Der Wille (in dem Sinne, wie das Wort hier genommen wird) ist von durchaus universeller Bedeutung, unabtrennlich vom Erkennen und Gefühl, und mitwirkendes Princip in allen bewussten Zuständen des Geistes (deshalb ist „Begehrungsvermögen" ein zu enger Begriff; „Bestrebungsvermögen" dagegen erscheint als zu unbestimmt, weil auch dem Erkenntnissprocesse ein „Streben" nach einem zu erreichenden Ziel zu Grunde liegt, was wir doch nicht eigentlich „Wille" nennen können).

Wille im allgemeinen ist die Fähigkeit des Geistes, seinen gegebenen Zustand (der für sich selbst und im Besondern betrachtet erkennend oder fühlend oder auch im engern Sinne wollend sein kann) zu verändern oder ihn gegen die eintretende Veränderung festzuhalten, überhaupt also das Vermögen, aus sich selbst sich zu bestimmen auch in den Zuständen und Veränderungen, welche von aussen in ihm angeregt werden.

Dieser allgemeinere Begriff des Willens ist durch alles Bisherige ebenso vorbereitet, wie er dadurch gefordert wird. Es hat sich gezeigt: nirgends, auch nicht im scheinbar receptiven Zustande sinnlichen Empfindens, ist der Geist lediglich empfangend, Product einer äusserlichen Causalwirkung, sondern aus sich selbst gegenwirkend. Alles, was der Geist ist und wird, geht hervor niemals aus blosser Receptivität, sondern aus seiner durch die äussere Anregung hervorgerufenen Selbstbestimmung. Jene ist nur das Veranlassende für die innere Determination, die ganz allein der Eigenthümlichkeit seines Wesens entspricht und dessen Gepräge an sich trägt. (Uebrigens sei beiläufig erinnert, dass diese Eigenschaft der Selbstbestimmung und Gegen-

wirkung nicht blos dem Geiste als solchem zukommt, sondern dass er sie theilt mit jedem Real- und Individualwesen, dass sie ihm indess, bei der Vielseitigkeit seiner innern Anlagen, nur in höherm Grade und in reicherm Umfange beizulegen ist.)

Wille, Selbstbestimmung in jenem allgemeinen Sinne ist daher zuvörderst der gemeinsame Träger und der Grund aller Zustände und Veränderungen im Geiste: von der steten Willensdurchwirkung des Leibes an (schon die Physiologie hat bemerkt, dass in der Leibesbewegung, im Aufrechtstehen, Gehen und dergleichen der Wille das stets Mitwirkende sei), bis hinauf zu den Arten bewusster Thätigkeit. So werden wir „Aufmerksamkeit“ nur zu bezeichnen haben als wollendes, von Selbstbestimmung getragenes Wahrnehmen; „angestrengtes“ Denken, Festhalten des Gedankens wider ableitende Vorstellungen, ist offenbar ein vom Willen durchdrungenes Denken. Ebenso wenn ich einem Gefühl, einer Stimmung, einem Affecte Widerstand leiste, indem ich einen andern, stärkern, in mir hervorrufe, so kann dies alles nur ein von Wollen (Selbstbestimmung) begleitetes Fühlen sein. Endlich wenn ein Trieb durch einen andern, noch wirksamer durch freien Vorsatz und Charakterstärke angehalten, überwunden wird: so werden wir darin nur ein niederes Wollen in einem höhern, mächtigern verlöschend anerkennen (vgl. Bd. I, §. 111).

76. Aus jenem allgemeinen Grunde fortdauernder Selbstbestimmung besondert sich nun Dasjenige, was gewöhnlich allein Wille genannt wird, das bewusste Wollen, der bestimmte Willensact.

Der Wille in diesem Sinne ist nicht blos jene allgemeine, nach innen gerichtete Selbstbestimmung (§. 75), sondern er ist auf ein Anderes ausser dem Subject gerichtet, entweder um es zu erstreben, sich in Besitz desselben zu setzen („Begehren“), oder um es zu vermeiden,

seiner Einwirkung sich zu entziehen („Verabscheuen“). Dieser bestimmte Wille tritt eben darum in ein ebenso bestimmtes Verhältniss zu Erkennen und Fühlen.

Das den Willen Anregende muss zuvörderst in bewusste Vorstellung eingetreten sein; es kann nicht blos auf der Stufe dunkler Empfindung bleiben. Dies Vorgestellte ist, als Ergebniss eines Erkenntnissactes, der Ausgangspunkt und das erste Erregende des Willensactes, aber durch Gefühl vermittelt. Denn das Vorgestellte spricht sogleich das Gefühl auf ebenso bestimmte Weise an, indem es unmittelbar und unwillkürlich der im Subject vorhandenen „Stimmung“ entweder gemäss oder ihr widerstreitend empfunden wird. Und diese unwillkürlich erzeugte Lust- oder Unlustempfindung setzt endlich sich ebenso unmittelbar in die Willenserregung des Begehrens oder Verabscheuens um. Mit einem Worte: wir werden auf den Satz von der innern Unabtrennbarkeit von Erkennen, Fühlen und Wollen zurückgeführt (die darum keine besondern „Geistesvermögen“ sind), welchen die „Psychologie“ (§. 106—111) allgemein begründet und nach seinen Hauptergebnissen dargelegt hat. Auf dieser Grundlage dürfen wir hier weiter und sicher fortbauen, wobei wir zunächst an den Inhalt von §. 115 a. a. O. anzuknüpfen haben. Hieraus ergibt sich für den gegenwärtigen Zusammenhang Folgendes.

77. Durch das stetige Ineinanderwirken jener drei Grundfunctionen des Bewusstseins wird zugleich ein Parallelismus ihrer Entwickelung innerhalb des Bewusstseins nothwendig bedingt sein. Dies bedeutet: dass auf jeder Stufe dieser Entwickelung im Erkennen, Fühlen, Wollen ein analoger, gegenseitig vergleichbarer Ausdruck dieser Stufen sich finden müsse (was die weitere Untersuchung bestimmter darzulegen hat). Nicht aber bedeutet es und kann nicht bedeuten, weil damit der individuellen Freiheit der Bewusstseinsentwickelung keine Rechnung getragen würde: dass

factisch in jedem Individuum diese parallelen Stufen einander entsprechen und sofort durch eine nothwendige Causalverbindung einander hervorrufen müssten. Dies würde, tiefer erwogen, auf die ungereimte Folgerung auslaufen, dass Eintracht von Denken und Wollen, von Vorsatz und Vollbringen, überhaupt die Harmonie einer jede Einseitigkeit ausschliessenden Gesammtbildung des Geistes, das Product eines nothwendig sich vollziehenden psychischen Processes sein könne, durch welchen (etwa „dialektisch") das Bewusstsein sich hindurchringt, um ohne Zuthun des Subjects endlich auf jener Höhe anzulangen. Durch diese oder ähnliche Behauptungen (sie sind im Grossen wenigstens einer gewissen philosophischen Auffassung der Menschengeschichte nicht fremd) würden wir nicht nur in Widerspruch gerathen mit der unmittelbarsten und unbestrittensten Erfahrung, welche nur ausnahmsweise Beispiele solcher harmonischen Charakterbildung darbietet; sondern weit mehr noch wäre damit das festeste Ergebniss der „Psychologie" verleugnet, dass Alles und Jedes im Subjecte (im Einzelgeiste) durch seine Selbstbestimmung hindurchgehen müsse, sein eigenes Freiheitsproduct und Abdruck seiner Eigenthümlichkeit sei.

Das wahre Ergebniss jener parallelen Stufenreihe besteht vielmehr in einem Erfolge, welcher dem Ausdruck der Individualität und individuellen Selbstbildung nicht nur vollständigen Spielraum lässt, sondern dieselbe geradezu voraussetzt und für sie die volle Berechtigung und den höchsten Werth in Anspruch nimmt.

Das Ziel der gesammten Bewusstseinsentwickelung nämlich — wir dürfen das Ziel zugleich die „Bestimmung des Menschen" nennen — kann von jedem erreicht werden, aber auf durchaus individuelle Weise, gemäss seiner ursprünglichen Anlage, aber bedingt durch seine factische Lebensstellung. Das äussere Kriterium seiner Erreichung, wie das innere Zeugniss des Selbstgefühls davon, wird

bestehen in der bewussten Einsicht über die ihm gewordene, eigenthümliche Lebensaufgabe, was unbestritten eine Function des „selbstbewussten“ Denkens ist; in der stetigen Gesinnung, seinen Willen jener Aufgabe zu unterwerfen, was ebenso nur als ein vom Selbstbewusstsein und Denken überwachter Willenszustand bezeichnet werden kann; und endlich wird beides sich vereinigen im stetigen Grundgefühl der Eintracht mit sich selbst und der ungetrübten Befriedigung, d. h. im Gefühle der höchsten und gediegensten Selbstgewissheit.

Dies alles werden wir nach seiner psychologischen Form nur bezeichnen können als Ineinandereingehen und Uebereinstimmung des Erkenntniss-, Willens- und Gefühlszustandes, eben dadurch erreicht, dass die allgemeine Form des Selbstbewusstseins alle jene Zustände trägt und durchdringt. Aber in dieses formelle Schema tritt ein unendlich reicher und unterschiedsvoller Lebensgehalt hinein, welcher ihm erst Werth und Bedeutung gibt, aber zugleich doch zeigt, welche innere Macht in der Erringung des Selbstbewusstseins enthalten sei. Denn wie sehr dies auch blos als leere Klarheit über sich selbst erscheinen möge, welche nichts ändert an dem gegebenen Zustande, wohl aber sogar zu selbstgefälligem oder beschönigendem Selbstbespiegeln in den jeweiligen Stimmungen umschlagen kann, — ein bedenklicher Nebenerfolg, der in der höchsten Begabung des Menschen allerdings mitenthalten ist: so ist doch in diesen oberflächlichen Selbstbespiegelungen keineswegs das ganze und eigentliche Wesen des Geistes ins Selbstbewusstsein erhoben; die Selbsterkenntniss, Selbsterfassung des Menschen ist dann nicht bis an die Wurzel gelangt, bis an den Ernst der Frage, was sein wahrhaftes Wesen sei, und welches sein Ziel?

Und eben in dieser tiefsten Selbsterfassung, welche allein dem Begriffe des „Selbstbewusstseins“ entspricht, die jedes Schwanken und jede Täuschung verscheucht, müssen wir

für den Einzelgeist, wie für die gesammte Menschheit die Grundbedingung erkennen, dass kein errungener Bildungsfortschritt verloren gehe durch neue Verdunkelung des Geistes. Nur die Klarheit sichert das Gewonnene, und nur aus der Tiefe wird die rechte Klarheit gewonnen.

Wenn sodann der düstere Spruch stoischer Unterwerfung: „Fata volentem ducunt, nolentem trahunt!“ eine versöhnende Deutung erhalten soll, sodass das „Schicksal“ nicht mehr als ein Fremdes, Nichtgewolltes über dem Willen stehe; wenn umgekehrt der Wahlspruch entgegengesetzten Sinnes: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“, seine rechte Bedeutung erhalten soll: so ist beides nur möglich durch die hier begründete tiefere Einsicht: dass unser Schicksal wahr und wahrhaftig in unsern „Willen“ gelegt sei und aus ihm sich herausgestalte, solange er sich als Einsgeworden denkt und fühlt mit dem in sein Wesen gelegten innern Zwecke (mit seiner „Bestimmung“). Und diese harmonisirende Einsicht im Willen zu erwecken, ist das Ziel seiner Bewusstseinsentwickelung, wie die „Psychologie“ im Folgenden zu zeigen hat.

78. Bevor wir uns anschicken, nach den eben gewonnenen Gesichtspunkten ein Gesammtbild der Entwickelung des Willens zu entwerfen, ist es nöthig, noch bestimmter der engen Verbindung zu gedenken, welche zwischen Gefühl und Willen besteht.

Die Psychologie hat gezeigt (§. 113): dass es eigentlich nur zwei Thätigkeitsweisen („Vermögen“) des bewussten Geistes geben könne, das Erkennen nämlich und den Willen; dass Fühlen nur der unwillkürliche Begleiter von beiden sei. Denn Gefühl ist „das unmittelbar entstehende Bewusstsein des Verhältnisses, in welches ein durch Erkennen vermittelter Inhalt zum jedesmaligen innern Zustande des Subjects tritt, ob demselben gemäss, oder nicht mit ihm übereinstimmend“ (§. 107).

Dieser Gefühlszustand, sei er bleibende „Stimmung“

oder wechselndes Gefühl, regt sogleich den Willen in bestimmter Richtung (der „Neigung" oder „Abneigung") auf. Denn Neigung und Abneigung sind nichts anderes, als ein unmittelbar in Willen (Trieb) sich umsetzendes Gefühl. Darum ist nicht nur möglich, sondern im Wesen dieses Verhältnisses begründet, dass die verschiedenen Bewusstseinsformen von Gefühl und Willen wegen ihrer innern Unabtrennlichkeit auch von der „Psychologie" unter gemeinsame Gesichtspunkte gebracht werden können.

Daraus folgt aber auch noch ein Weiteres, was den modernen Verächtern des Gefühls zu einiger Beherzigung diene! Wie sich gezeigt hat, dass Alles, was im Gebiete des bewussten Willens sich entwickelt, schon in der Form des blossen Triebes existiren kann, so hat sich hier ergeben: dass der Trieb selbst nur der Willensausdruck eines unwillkürlichen Gefühls sei, welches sich als Neigung oder Abneigung geltend macht. Was von der Universalität des Triebes gilt, können wir daher auch vom Gefühle behaupten. Alles, was im Triebe und im bewussten Willen auftritt, muss seine erste Quelle und seinen unwillkürlichen Ursprung im Gefühle haben, also in demjenigen, was seinem Grundcharakter nach der Willkür oder der Zurechnung entrückt ist, was vielmehr als ein dem Geiste vor aller bewussten Freiheit von selbst Sichmachendes anerkannt werden muss. Es ist von grösster Bedeutung, nicht nur die Universalität und die Ursprünglichkeit, welche den Formen des Gefühls und des Triebes beiwohnt, kennen zu lernen, sondern ebenso anzuerkennen, dass beide nach Beschaffenheit und Stärke als schon fertige Thatsachen ins Bewusstsein treten, daher in keiner Weise vom Bewusstsein hervorgebracht oder verändert werden können.

Dies gilt auch noch in weiterer Beziehung und ist sogar wichtig zur richtigen Beurtheilung, sowie erfolgreichen Heilung bekannter psychischer Zustände.

Der Trieb nämlich, eben weil er als Willensausdruck eines unwillkürlichen Gefühls im Subjecte auftritt, ist einer sehr verschiedenen Intensität und Steigerung fähig. Dies heisst jedoch: nicht das Subject steigert ihn mit Freiheit und Absicht, sondern er tritt sogleich mit einem bestimmten Grade von Stärke ins Bewusstsein, entsprechend der Lebhaftigkeit des ihm zu Grunde liegenden Gefühls, an welchem beiden die bewusste Freiheit nichts zu ändern im Stande ist, sondern nur es vermag (wir werden darüber noch weiter zu verhandeln haben!) ein stärkeres Gefühl und einen intensivern Trieb dawider ins Feld zu führen.

Gefühl kann nur durch intensiveres Gefühl, Wille nur durch stärkern Willen bekämpft oder geheilt werden. Das Bewusstsein und der Erkenntnissprocess haben lediglich das Zusehen dabei.

79. Darum ist es nöthig, die verschiedenen Abstufungen dieser Doppelsteigerung kürzlich zu bezeichnen: im Gefühl nach dem Grade der Lust- oder Unlusterregung; im Willen (Triebe) nach dem der Neigung oder Abneigung.

Diese Steigerung kann nach dem durchgreifenden Gegensatz der Lust- oder Unlust nur folgenden Verlauf nehmen:

In seinem Ausgangspunkte und im ruhigen Verlaufe bezeichnet sich dieser Doppelzustand von Gefühl und Trieb als unwillkürliche Neigung oder Abneigung: als „Bedürfniss“ oder als „Widerwille“ im Sinnlichen, als „Wunsch“ oder als „Abneigung“ (unsere Sprache kennt dafür keine bestimmtere Bezeichnung) im Gemüthlichen und Geistigen. Dass diese unmittelbaren Zuneigungen oder Abneigungen durchaus auf der Stufe des Instinctiven stehen, dass man von ihnen „sich keine Rechenschaft geben kann“, ist bekannt genug, aber nach seinem innern Rechte noch keineswegs genugsam anerkannt.

Verstärkter wird die „Neigung“ für das Gefühl zum „Affect“ (sobald sie stark genug ist, um wenigsten vor-

übergehend das ganze Bewusstsein in Beschlag zu nehmen), für den Willen zur „Begierde“ oder „Verabscheuung“. Hier grenzt in einer oft unmerklichen Steigerung die „Leidenschaft“ daran: jeder permanent gewordene, nicht blos vorübergehende, Affect wird zur Leidenschaft. Sie gehört daher ebenso dem Gebiete des Fühlens wie des Willens an: sie ist starker und dauernder Affect, begleitet von ebenso starker und dauernder Willenserregung. Sie durchdringt und beherrscht eben damit dauernd das ganze Bewusstsein, indem auch die Erkenntnissthätigkeit, das Vorstellen und Denken, in ihren Umkreis gezogen, und einzig dem Gegenstande der Leidenschaft dienstbar gemacht wird, dergestalt, dass „nichts Anderes im Bewusstsein dagegen aufkommen kann“.

Unbestritten ist daher die „Leidenschaft“, ihrer psychologischen Form nach, dass Stärkste und Unwiderstehlichste im menschlichen Geiste. Aber da sie ihren ersten Ausgangspunkt im Unwillkürlichen, Instinctiven des Gefühls und Triebes besitzt, trägt sich sozusagen das Recht, welches allem Unwillkürlichen beiwohnt, auch auf diese Form der Unwillkürlichkeit über. Sie ist, als starker, beherrschender Affect, sittlich neutral; an sich selbst weder zu billigen, noch zu verwerfen. Was sie achtungswerth oder verwerflich macht, ist lediglich ihr Inhalt, der Gegenstand, auf den sie sich richtet: — ein Gesichtspunkt, welcher erst später uns beschäftigen wird.

Dagegen verdient Folgendes unsere ganze Aufmerksamkeit. Ist die „Leidenschaft“ ihrer Form nach das Stärkste, Unwiderstehlichste, darum zugleich Dauerhafteste im Bewusstsein; ist sie eben dadurch zugleich geeignet, völlig unwillkürlich, aber sicher Uebereinstimmung zwischen den Functionen des Erkennens, Fühlens und Wollens hervorzurufen, namentlich die Harmonie zwischen Denken und Wollen wenigstens der Form nach im Selbstgefühle des Subjects herzustellen (weshalb man mit Recht gesagt hat, dass

jede Leidenschaft glücklich macht, solange sie empfunden wird, ohne auf Widerstand zu stossen): so erhebt sich die bedeutungsvolle Frage: ob es nicht eine Leidenschaft gebe, die gerade durch ihren Inhalt die dauerndste, intensivste, allbefriedigendste und darum allbeherrschende im Bewusstsein werden könne, welche demzufolge zugleich das höchste Begehrenswerthe für den Geist sein müsste, indem vor ihrem innern Werthe und Genusse alles andere Begehren zu etwas Beiläufigem oder Geringgeschätztem herabsinken würde?

Allerdings werden wir einen solchen Inhalt finden und die Form kennen lernen, in welcher er zur „Leidenschaft" für das Bewusstsein werden kann, in welchem Zustande dasselbe zugleich die höchste Befriedigung und Eintracht mit sich selbst gewinnt.

80. Die Stufenfolge in der Bewusstseinsentwickelung des Willens ist durch das Vorhergehende hinreichend begründet.

I. Auf der untersten, vorbewussten Stufe existirt und wirkt es in der Form des Triebes. Trieb ist der Wille in seiner unwillkürlichen, aus Vorbewusstheit ins Bewusstsein überstrebenden Wirksamkeit, parallel mit dem ebenso unmittelbaren (sinnlichen) Empfinden und Fühlen. Aber der Parallelismus derselben beruht zugleich auf ihrer innern Einheit (vgl. Bd. I, §. 106 fg.). Es ist das Zusammenwirken von Sinnenempfindung, welche einen bestimmten Gefühlszustand, mit diesem, der einen bestimmten Trieb hervorruft. Und eben diese Gesammterregung wird zugleich die Quelle des Bewusstseins. Denn wie im Empfinden und Gefühl das erste Weckende des Bewusstseins liegt, so gibt der dadurch miterregte Trieb diesem Bewusstsein die bestimmte Richtung eines Begehrens.

Dieser Ausgangspunkt des Bewusstseins ist jedoch in jedem Subjecte der gleiche. Die individualisirende Eigenthümlichkeit, wenn auch vorbewussterweise schon vorhanden,

tritt hier noch nicht, oder nur in schwächster, sporadischer Weise, im Bewusstsein hervor. Dies ist gerade hier, im Begriffe des Willens, wohl zu beachten, indem zugleich doch im Willen das Princip der Individuation enthalten ist. Der Sinnentrieb, als solcher, ist der allen gemeinsame, die Individuation noch verborgen in seinem Schose tragende.

II. Anders im schon erwachten Bewusstsein. Hier wird die ursprüngliche, in jedem Subjecte verschieden individualisirte Anlage zum Erregtwerden gewisser Gefühle und ihnen entsprechender Willensrichtungen (die nun die Form des blossen Triebes abgelegt haben) im Bewusstsein deutlich sich kundbar machen. Es ist die Individuation der Subjecte, welche sich hier zunächst noch auf unmittelbare, unwillkürliche Weise Luft macht, und so, obwol bewusst, immer noch etwas Triebähnliches behält.

Wir haben daher für diese zweite Stufe des Willens, als der unwillkürlich im Bewusstsein hervortretenden Individualität, in unserer „Ethik" die Bezeichnung „Naturell" (indoles, φυή, „angeborene" Eigenthümlichkeit) gewählt und diesem reichhaltigen und wichtigen Begriffe dort auch von seiner psychologischen Seite eine ausführliche Erörterung gewidmet, auf die wir uns im Folgenden beziehen werden.

Dabei wird sich zeigen, aus welchem, im Wesen des Naturells selbst liegenden Grunde der grosse Durchschnitt des Menschengeschlechts, die unendliche Mehrzahl der Individuen, wie ganze Zeitepochen und Völker, in ihrem Gefühls- und Triebleben über die Stufe des Naturells nicht hinausgelangen, wenn auch bei erstern, im Einzelnen wenigstens, ihre theoretische Bildung, ihr Wissen und ihre Klugheit, weit hinausragen kann über die chaotische Verworrenheit, welche in den unmittelbaren Gefühls- und Triebeingebungen des Naturells enthalten ist.

Der Grund dieses Misverhältnisses, dessen Erwägung

für die „Ethik“ natürlich von grosser Wichtigkeit ist, liegt im ursprünglichen Verhältniss von Erkennen, Gefühl und Trieb. Durch jenes wird nicht der ganze Geist in Anspruch genommen, er verharrt bei seinem Triebleben in theoretischer Kühle. Und so ist das Licht der Ueberlegung und Reflexion zu schwach, um der Energie des Gefühls und Triebes die Wage zu halten. In das Gefühl und den Willen selbst muss ein neuer, höherer Antrieb gebracht werden, um sie bleibend umzugestalten. Dies geschieht durch die allgemeine Erhebung des Naturells in den „Charakter“, und innerhalb dieser Erhebung durch den neuen Inhalt und die neuen Ziele, welche hier dem Willen dargeboten werden.

III. Der „Charakter“ ist, abstract ausgedrückt, der Wille in der Form des Selbstbewusstseins, also auf seiner höchsten Stufe. Nach seinem specifischen Unterschied von der Unwillkürlichkeit des Naturells ist er zu bezeichnen als denkender, nach Motiven wollender und handelnder Geist.

Warum aus dieser, wie es zunächst scheinen könnte, blos formellen Erhebung ins Selbstbewusstsein, ein neuer, grundveränderter Zustand für das Wesen des Geistes und für seinen Willen entstehen könne, wie lediglich der Fortschritt vom Unwillkürlichen und Instinctiven zur bewussten Klarheit über das in ihm Enthaltene ausreiche, um dem Geiste einen neuen Inhalt und neue Ziele seines Strebens zuzuführen: diese anscheinende Paradoxie, deren wir vollkommen uns bewusst sind, bitten wir für das Folgende scharf im Auge zu behalten. Schon im Vorhergehenden haben wir zwar wiederholt auf die gewaltige, grundverändernde Macht des Selbstbewusstseins hingewiesen. Aber erst hier, in der Lehre vom „Charakter“, kann dieser wichtige Punkt zu völligem Austrage kommen.

81. In welcher Form der Wille auf seiner untersten Stufe, am unmittelbarsten und darum zugleich am unwider-

stehlichsten sich kundgibt, darüber kann, was die Thatsache betrifft, kein Zweifel oder Streit sein; und was die Ursache derselben anbelangt: so ist diese in allem Bisherigen hinreichend begründet.

Wir haben den Willen überhaupt als das Princip der Individuation bezeichnet (§. 70), als die ursprüngliche Selbstbejahungs- und Selbsterhaltungsmacht, welche die erste Ursache und das Kennzeichen des Individuellen ist. Darum ist sie das Früheste und Ursprünglichste in ihm, vorausgehend seinen andern Trieben und Willensregungen und zugleich mitwirkend in ihnen allen. Aus gleichem Grunde ist sie auch das Mächtigste und Unaustilgbarste, indem sie hinaufreicht bis in die höchste Stufe der Willensentwickelung, bis in den Charakter. Da ferner sich gezeigt hat (§. 76), dass jeder Willenserregung ein Gefühl bedingend vorausgehe: so ist schon im ersten, dumpfen Selbstgefühle jene Willenserregung mit eingeschlossen.

Aber das Individuum ist eben nur dies Individuelle und nur also fühlt es sich auch. Es ist einerseits durchaus endlich und bedingt, in enge Schranken des Vermögens eingewiesen; andererseits tritt es sogleich andern Individuen mit gleicher Bedürftigkeit und gleichen Ansprüchen gegenüber. So wird die Selbstbejahungsmacht, welche, allein und ungehemmt in ihrer Sphäre wollend, wenigstens relative Allmacht genannt werden könnte, zum blossen Triebe zurückgedrängt, welcher Widerstand leisten muss gegen den äussern Andrang und wider ihn sich zu behaupten sucht. Sie ist blosser Selbstbehauptungs- (Selbsterhaltungs-) Trieb, erstrebend stete Abwehr des Untergangs, und im Gefühl sich reflectirend, zugleich ein stets waches, erregsames Endlichkeits- (Abhängigkeits-)gefühl.

Und wie sich ergab, dass jener Selbsterhaltungstrieb bis in die höchste Stufe der Willensentwickelung hinaufreiche: so gilt aus gleichem Grunde das Gleiche von diesem Gefühle. Das ursprünglich uns begleitende Endlichkeits-

gefühl wird auf den höhern Stufen des Bewusstseins gleichfalls in höherer Gestalt uns begleiten.

82. Schon die „Ethik" hat ausgeführt *), dass der Mensch auf dieser untersten Stufe, am Ausgangspunkte seines Bewusstseins blos noch als seelisches Individuum sich zeige, als specifisch geartetes „Sinnenwesen", neben andern, theils niedrigern, theils gleichgearteten, und mit den Instincten und Trieben eines solchen Sinnenwesens ausgestattet. Alle diese Instincte und Triebe mit ihren sämmtlichen Verrichtungen und Erfolgen beziehen sich daher lediglich auf die Selbsterhaltung des Individuums, sind vielseitiger Gesammtausdruck seines „Selbsterhaltungstriebes"; sodass man behaupten kann, „der Mensch auf dieser Stufe sei noch ganz und ungetheilt von diesem Triebe beherrscht, indem es viel zu schwach wäre von ihm zu sagen, dass er ihn blos habe". Es ist die „Selbstsucht" in unwillkürlicher Naturform, im unbefangensten Ausdruck. Seine sinnliche Individualität ist für ihn, wie für jedes andere Sinnenwesen die seinige, Selbstzweck, alles Andere nur Mittel ihr gegenüber.

Da ist es nun von höchster Bedeutung, dessen eingedenk zu sein: dass alle jene selbsterhaltenden Instincte und Antriebe durchaus der Natur entstammen, lediglich die Fortsetzung sind jener absoluten, aber unfreien Naturzweckmässigkeit, welche das Ganze und Einzelne erhaltend in allen Weltwesen gegenwärtig ist und die wir früher als ihre vorbewusste „innere Vorsehung" bezeichneten. Das specifisch Menschliche (Gemüthliche und Geistige) ist hier noch nicht zum Durchbruch gekommen; seine Eigenthümlichkeit hat sich noch nicht abgelöst von ihrem erhaltenden Naturgrunde, d. h. sie ist dem menschlichen Individuum noch nicht ins Bewusstsein getreten.

Jene Naturmacht kann aber aus bestimmten äussern

---

*) „System der Ethik": II, 1, §. 6, S. 21 fg. Vgl. §. 25, S. 101 fg.

Ursachen so lastend wirken, wie bei den Naturvölkern allerniedrigster Stufe, dass das menschlich Individualisirende überhaupt in ihnen nicht zum Durchbruch gelangt. Dann verharren sie, als blosse Anlage zu menschlicher Individualität, gleichsam im Keimzustande; sie sind, der Thierexistenz vergleichbar, lediglich gleichartige Gattungsexemplare, ohne darum jene innere Anlage zu verlieren, welche auch in deutlichen, nur von dorther zu erklärenden Spuren sporadisch, gleichsam fragmentarisch hervorblickt. Wir werden sie kennen lernen. Und dieser unleugbare, aber falsch gedeutete Thatbestand hat die Täuschung erzeugt — eine Täuschung, welche jetzt die breitesten Dimensionen angenommen und den gläubigsten Beifall gefunden hat — dass der Mensch am Ende doch nur ein thierähnliches Wesen sei, und ein lächerlicher Hochmuth sei es, ihm eine neue, specifisch höhere Wesensstufe anzuweisen!

83. Im Selbsterhaltungstrieb zeigt sich der Mensch als nur Geschlechtswesen; denn alle die vielartigen Instincte desselben beziehen sich, wie wir zeigten (§. 82), lediglich auf seine Selbsterhaltung als Einzelner oder als Gattung.

So tritt jener Trieb nicht blos am Menschen, sondern an jedem höher organisirten Weltwesen, in nothwendiger Doppelgestalt hervor: als „Ernährungs- (individueller Selbsterhaltungs-) Trieb“ und als „Fortpflanzungs- (Gattungerhaltungs-) Trieb“. In ihrer unmittelbaren rohen Gewalt sind sie darum als eigentlich untermenschliche Triebe zu bezeichnen; um specifisch menschliche zu werden, müssen beide gemüthlichen Ausdruck gewinnen, wovon im Folgenden. Wie sie in noch höherm Sinne mit Freiheit und Selbstbeherrschung durchwaltet, d. h. „ethisirt“ werden können, hat die „Ethik“ zu zeigen (worüber wir auf §. 25, S. 101 fg. derselben a. a. O. verweisen).

I. Der Ernährungstrieb legt durch seine Beschaffenheit jenen allgemeinen Charakter am deutlichsten und unmittelbarsten dar. Er wirkt am unwillkürlichsten und gewalt-

samsten unter allen Trieben, weil er am unmittelbarsten und dringendsten Ausgleichung („Sättigung") fordert. Durch diesen Trieb wehrt sich das organische Individuum gegen seine unablässig von aussen eindringende Zersetzung, welche der von jedem organischen Aneignungsprocesse unabtrennliche „Stoffwechsel" herbeiführt. Trieb der Sättigung ist also nur das im Selbstgefühl unaufhörlich sich regende Ergänzungsbedürfniss für das Verlorene.

In seiner unmittelbaren, blos sinnlichen Gefühlsform ist er einfacher, in seinem Bedürfniss sich gleichbleibender Trieb des „Hungers und Durstes" (wie bei den Thieren) und ebenso gleichartiges Gefühl der Sättigung.

Bei dem Menschen zum gemüthlichen Gefühl erhoben, weil durch Vorstellung vermittelt, wird er „Appetit", welcher auf Wahl des Genusses unter verschiedenen Mitteln gerichtet ist, und durch die Vorstellung des Genusses jenen einfachen Trieben des Hungers und Durstes ein ganz neues (nur im Menschen anzutreffendes) Element hinzubringt. Und zugleich damit wird die einfache, gleichartige Sättigung für den Menschen zu einer Reihe eigenthümlicher Genussbefriedigungen erhoben. Der grosse Umfang der Nähr- und Genussmittel, deren der Mensch theilhaftig ist, hat von jeher als ein Merkmal gegolten, durch welches er auch in seinem niedrigsten Triebe und auf der untersten Stufe seines Daseins vom Thiere sich unterscheidet. Weitere, bis ins Einzelne hinabreichende Besonderheiten, in denen jener Trieb specifisch menschliches Gepräge gewinnt und schon hier seine Erhebung über die blosse Naturgegebenheit ankündigt, hat die „Anthropologie" aufgewiesen. *)

II. Der „Fortpflanzungstrieb" wird erst verständlich durch seine Vergleichung mit dem „Nahrungstrieb". Durch diesen Trieb wehrt sich die (Thier-, Men-

*) „Anthropologie" (2. Aufl., 1860), §. 239, S. 552.

schen-) Gattung gegen ihr Verlöschen im Tode des Individuums. Deshalb wirkt in diesem nicht das Individuum, sondern durch das Individuum hindurch die „Gattungsseele“. (In welchem Sinne wir von einer solchen „Seele“ reden können, hat die „Anthropologie“ gezeigt.)

Eben darin beruht aber auch einerseits die geheimnissvolle Macht desselben, anderntheils das eigenthümliche, sonst durchaus unerklärliche Verhalten des Menschen zu ihm. Er ist darin dem Dienste eines Unterindividuellen, der Gattung, unterworfen, welche eigentlich, statt seiner, in ihm wirkt. Er selbst hat sich während dessen seiner Individualität wesentlich begeben, ist unter die Stufe derselben herabgesunken. Wir brauchen nicht näher auszuführen, welche, den Gattungsact begleitenden oder ihm nachfolgenden Phänomene dies erweisen. Denn das specifische Menschengefühl bezeugt es aufs nachdrücklichste, welches auch bei dem Rohesten den Gattungsact begleitet. Das Menschenindividuum verbirgt den Trieb und seine Ausübung, weil es dunkel empfindet, einer eigentlich ihm fremden Macht darin verfallen zu sein. Dies ist, wie bereits in der „Ethik“ gezeigt worden, der tiefliegende Grund der „Scham“, der an sich haltenden „Zucht“, welche nur dem Menschen eignet.

Darum nimmt, wo das Menschliche hervortritt, jener Trieb sogleich die Gestalt eines gemüthlichen Gefühls an: er wird „Geschlechtsneigung“, indem er aus der Sphäre der allgemeinen Gattung in die des Individuellen sich erhebt. Das Individuum sucht, wählt, das andere, ihm geschlechtliche wie gemüthliche Ergänzung bietende Individuum. Der Trieb ist zur Geschlechtsliebe geworden; ja er wird Geschlechtstreue (Ehe). Und abermals hat die „Ethik“ ausgeführt, welch ein Reichthum von Keimen eigentlich sittlicher, die individuelle Selbstsucht überwindender Antriebe in jene einfache gemüthliche Regung

hineingelegt ist. Mit der Geschlechtsliebe, Ehe, Familiengründung beginnt erst die eigentlich menschliche Culturentwickelung.

Die Psychologie hat aber mit Aufweisung dieses Punktes schon das Gebiet des menschlichen Naturells betreten.

84. Der Begriff menschlichen Naturells ist im Vorigen (§. 80, II) bestimmt worden. In ihm tritt die Individuation des Menschen aus ihrer dunkeln, vorbewussten Anlage, zunächst noch dämmernd und chaotisch, ins Bewusstsein; es ist das erste Subjectwerden und Sich als unterschiedenes Subject Fühlen des Individuums.

Beleg und Probe davon ist das Kindesleben; denn im Kinde ist von Anlagen und Eigenthümlichkeiten schon alles vorgezeichnet, was überhaupt aus ihm sich entwickeln kann. Keine neue, ursprünglich ihm fremde Gefühls- und Willensrichtung vermag von aussen in dasselbe einzudringen oder bleibend ihm angebildet zu werden. Wir dürfen dies sogar als eins der Hauptergebnisse unserer Psychologie bezeichnen, wodurch erst dem Begriffe des „Individuums", der in sich geschlossenen Einheit des Seelen-(Geist-)wesens, sein volles Recht geschieht. Aber erst in der Lehre vom „Charakter" kann das Bedeutungsvolle dieses Ergebnisses erkannt werden.

Allem Bisherigen zufolge können wir die Zwischenstellung dessen, was wir „Naturell" nennen nach unten: gegen den unmittelbar und instinctiv wirkenden blossen „Naturwillen" (§. 83); nach oben: dem „Charakter" gegenüber genauer also bezeichnen:

„Naturell" ist nach uns die eigenthümliche, aber (noch) unwillkürliche Weise (eigenthümlich ebensowol nach intensiver Stärke, wie nach qualitativer Anlage), mit welcher das Subject die von aussen kommenden Anregungen in Gefühle umsetzt und mit Willenserregungen beantwortet. Als dieser Gesammtausdruck unsers stets ineinanderwirkenden Gefühls- und Trieblebens ist „Naturell"

mit dem zu vergleichen, was von der ältern Psychologie „Gemüth" genannt worden ist (θυμός, θυμοειδές nach Platon); die bleibende Grundstimmung (das „Zumuthesein") des Subjects in all seinen sonstigen Bewusstseinsfunctionen.

In Betreff des bestimmten Grades von Energie, mit welcher das Subject die äussern Anregungen beantwortet, dürfen wir sagen, dass der Begriff des „Naturells" auch dasjenige mitumfasst, was gewöhnlich „Temperament" genannt wird. Es ist die quantitative Seite, das ursprüngliche Kraftmass jedes individuellen Seelenwesens, welches jedoch nicht blos den bewussten Stimmungen eine relative Stärke aufdrückt, sondern zugleich bis in die organischen, bewusstlos bleibenden Functionen hinabreicht; sodass wir umgekehrt mit gleichem Rechte sagen können; das „Temperament", d. h. das durchwaltende Kraftmass des Seelenwesens präge sich auch in den Aeusserungen seines Naturells in bestimmter Weise aus. *)

85. „Gemüth" ist nach Obigem (§. 84) das stete, bleibende „Sichfühlen" des Subjects in der Gesammtheit seiner besondern Gefühle und Stimmungen, wie sie in ihm durch bewusste „Vorstellung" vermittelt werden.

Treten nun diese Gefühle und Stimmungen mit stärkerer Intensität und Dauer auf (als „Affecte"): so erregen sie eben damit den Willen auf ihnen entsprechende Weise, aber unmittelbar und unwillkürlich; sie werden zu „Trieben".

Im Gemüthe entsteht daher nicht blos ein „System" (ein geschlossenes Ganze) von Gefühlen, Stimmungen und Affecten, sondern durch diese geweckt und genau ihnen entsprechend, ein System von (Gemüths-) Trieben.

Diese stellen darum, ebenso wie die Affecte in Betreff

---

*) Man vergleiche über den Ursprung und das Wesen des Temperaments die „Anthropologischen Ergebnisse als Einleitung in die Psychologie", §. 75, S. 66.

des Fühlens, gewisse feste Grundrichtungen des Willens (des Begehrens oder Verabscheuens) in sich dar. Deshalb lassen sie sich wissenschaftlich erschöpfen; und aus gleichem Grunde stimmen alle Individuen darin überein, dass sie wenigstens Spuren jener sämmtlichen Triebe an sich tragen. Dennoch ist jedes Subject, theils durch seine Ureigenthümlichkeit, theils durch seine factisch verschiedene Lebensstellung (welche beiden Quellen der Individuation sich psychologisch gar wohl unterscheiden lassen) in dem unmitbaren, stärkern oder schwächern Hervortreten der einzelnen Triebe anders individualisirt, was genauere Menschenbeobachtung durchgreifend bestätigt.

Dies alles, wie ausdrücklich bemerkt sei, gehört nun noch dem Gebiete des Unwillkürlichen, von der Macht des Selbstbewusstseins noch nicht Ergriffenen an. Die Grundanlage des Naturells ist eine vorausgegebene Bedingung, unter deren Herrschaft wir ins Bewusstsein treten. Keiner seiner Triebe wird darum irgend einem bewussten Subjecte völlig fehlen können. Keiner ist aber auch an sich (in der gesund gebliebenen innern Oekonomie des Geistes) unbesiegbar oder unbildsam für das Subject. Vielmehr ist jeder „ethisirbar" in bestimmter Weise, wie die „Ethik" zu zeigen hat.*)

Ueberhaupt ist daher das Naturell in seiner Ursprünglichkeit, als die blosse Anlage zu gewissen Affecten und Trieben, weder gut noch böse zu nennen; es enthält die unentschiedene Möglichkeit zu beiden. Und nur dadurch wird es zum bösen, wenn ein einzelner Affect und Trieb

---

*) Wir verweisen dafür auf die parallele Darstellung der Ethik von den „Trieben des Naturells" (II, 1, §. 23—29, S. 95—117), wo zugleich, der besondern Aufgabe der Ethik gemäss, nachgewiesen wird, wie jeder Trieb, der Herrschaft des „Charakters" und der sittlichen Freiheit unterworfen, „ethisirt", einen eigenthümlichen Werth in der Gesammtheit des sittlichen Lebens erhalte.

die Form des Charakters annimmt, das freibesonnene Wollen und Handeln ausschliesslich beherrscht.

Gleichwie daher das Denken, der ordnende Verstand, das regellos schweifende Vorstellen, die Besonnenheit die Gefühle und Affecte beherrschen soll: so gilt dasselbe für das Naturell und seine Triebe. Der freie Wille des Charakters soll sie zum Werkzeuge und Mittel sittlicher Zwecksetzung machen, nicht blos sie ausrotten, zur Apathie, zur Abwesenheit alles Trieblebens sich herabsetzen. Dies geschieht, indem wir mit einem geistigen Affecte und Triebe uns erfüllen, zur „Begeisterung“ für die Ideen uns erheben, was die Ethik weiter auszuführen und als den Grundbegriff sittlicher Gesinnung aufzuweisen hat.

86. Wenn wir soeben die Bezeichnung wählten (§. 85), dass ein „System“ von Trieben im Naturell gegenwärtig sei: so ist dies nicht also zu verstehen, dass die psychologische Untersuchung sie zum Systeme erst zu erheben hätte, oder dass sie etwa praktisch, durch ethische Ausbildung, in diese systematische Harmonie erst gebracht werden müssten; sondern es hat den objectiven Sinn, dass sie schon ursprünglich und zufolge ihrer eigenen Beschaffenheit im Verhältniss wechselseitiger Ergänzung und innerer Steigerung stehen (auch letzterer Begriff wird uns wichtig werden). Dies schliesst mittelbar freilich die Folge in sich, dass sie auch ethisch, durch sittliche Freiheit, zu innerer Eintracht gebracht werden können, womit ihre ursprüngliche Unabtrennbarkeit auch für das Selbstgefühl zu vollbefriedigtem Bewusstsein erhoben wird; was die „Ethik“ objectiv innere „Vollkommenheit“, für das subjective Selbstgefühl „Glückseligkeit“ zu nennen berechtigt ist.

Dies Verhältniss von Ursprünglichkeit und Ethisirbarkeit der Triebe ist jedoch von grösster Bedeutung für unsere Gesammtansicht vom Wesen des Menschengeistes. Es ist ein neuer zutreffender Beleg zu der Wahrheit, dass die „Natur“, die Ursprünglichkeit des Menschen gut sei, oder wie die

Ethik dies ausdrückt: dass sein Grundwille unabtreiblich, durch alle Abirrungen hindurch, der innern Vollkommenheit zustrebe; d. h. dass das „Seinsollende", mit Freiheit zu Erringende „teleologisch" schon in ihm vorgebildet sei.

Sodann sei Folgendes noch angedeutet, dessen vollständige Ausführung der „Ethik" zu überlassen ist. *)

Jeder dauernd befriedigte Trieb erzeugt einen Zustand im Subjecte, der als ein eigenthümlich Begehrenswerthes, als ein „Gut" empfunden wird. Jede dauernde Hemmung eines Triebes wird umgekehrt als ein zu Fliehendes, als „Uebel" empfunden. So entsteht empirisch und psychologisch eine Reihe von Gütern und Uebeln; und für das einzelne Subject, nach der individuellen Richtung seines Naturells, kann solch ein einzelnes Gut die wesentlichste, höchste Befriedigung in sich schliessen. So entsteht gleichfalls psychologisch, nicht ethisch, der Begriff eines höchsten Gutes; und auf diesem Standpunkt erklärt es sich von selbst, dass jedem der Triebe und Güter des Naturells neben oder nach einander das Prädicat des höchsten Gutes beigelegt werden kann. Jedes Subject strebt, seiner individuellen Neigung gemäss, einem andern nach, oder bei schwächer ausgeprägter Individuation und in bevorzugter Lebensstellung, kann es wechseln in seinen Neigungen und Lustbefriedigungen, welche nicht selten sogar bis zu blossen „Liebhabereien" herabsinken.

Die Ethik hat nun gezeigt, dass in den verschiedenen Moralsystemen, welche sie darum mit Fug als die blos empirischen bezeichnet, es versucht worden ist, ein jedes der Güter des Naturells zum höchsten Gute zu erheben; doch mit der dabei zu Tage kommenden Einsicht über die Unmöglichkeit dieses Versuchs, indem alle jene Güter und

---

*) A. a. O., §. 24, S. 97 fg.

Lustbefriedigungen definitiv sich als täuschende, lügnerische erweisen.

Aber das Naturell überhaupt ist „ethisirbar“; darum auch die Güter desselben. Dies geschieht in doppelter Weise: theils durch Zurückdrängung ihrer selbständigen Berechtigung. So bei den sinnlichen Trieben und Gütern, die zu blossen Mitteln für höhere, eigentlich ethische Zwecke herabgesetzt werden. Theils durch Ausbildung und Cultur der im Naturell gleichfalls enthaltenen instinctiven ethischen Anlagen zum Bewusstsein und zur freien Bethätigung.

87. Wenn von einem „Systeme“ der Gemüthstriebe in objectivem Sinne die Rede war (§. 85): so haben wir schon angedeutet, dass damit ein Doppeltes bezeichnet werden sollte, was hier nunmehr bestimmter nachzuweisen ist.

Zuvörderst ist es der innere Zusammenhang, mit welchem im Selbstgefühl des Subjects ganz von selbst ein Grundtrieb dem andern ergänzend sich anschliesst, indem einer den andern hervorruft und sogar innerlich ihn voraussetzt, um selber im gesunden Gleichgewicht mit den andern zu bleiben; wie sodann aber auch in jedem dieser Triebe die Möglichkeit einer Steigerung, Veredlung liege, wodurch das Subject, ganz nur der Eingebung seines Trieblebens folgend, über die sinnliche Unmittelbarkeit erhoben werde und zugänglich sei für eigentlich ethische Anregungen. Es ist, was wir im Allgemeinen die „Ethisirbarkeit“ jedes Triebes nannten, und was nun im Einzelnen darzulegen sein wird.

Dass wir auf solche Winke, die in der eigenen ursprünglichen Menschennatur liegen, den grössten Werth legen müssen, geht aus unserer hinreichend dargelegten Grundansicht vom Menschen hervor. Auch hier wieder zeigt sich durchaus, dass das „Seinsollende“, die sittliche „Bestimmung“ des Menschen, das in der ursprünglichen Tiefe sei-

nes Wesens Vorausbestimmte, eigentlich Gewollte, sein Grundwille sei. Kein Trieb wäre ethisirbar, wenn er nicht die Anlage dazu von Anfang an besässe. Dies ist, was die „Ethik" das ursprüngliche (angeborene) Ethos genannt hat, dessen Entwickelung ins Selbstbewusstsein, in die Form des „Charakters", die eigentliche Bestimmung des Menschen ist.

88. Bei dem Entwurfe jenes „Systems" der Gemüthstriebe ist vor allem an die bedeutungsvolle Nachweisung zu erinnern (§. 83 fin.), dass, wo das menschliche Bewusstsein hervortritt, eben dadurch schon die Form des blindwirkenden Triebes überschritten ist. Jeder Trieb in ihm geht durch das Bewusstsein hindurch, ist durch ein gemüthliches Gefühl vermittelt; und so können wir überhaupt nur von „Gemüthstrieben" in ihm reden.

I. So hat nun zunächst der Selbsterhaltungstrieb in seiner Doppelgestalt bei dem Menschen gemüthlichen Charakter, Individualisirung, angenommen; in welcher bestimmten Weise für jeden derselben (Nahrungs-, Gattungstrieb) haben wir gesehen (§. 83). Die Ethisirung der beiden Triebe geht von dem Gesichtspunkt aus, dass sie die äussern Bedingungen (Mittel) enthalten, ohne welche die Erhaltung des Menschendaseins, als Individuum wie als Geschlecht, überhaupt nicht möglich wäre. Deshalb ist auch ihre Befriedigung eine unabweisbare; und ethisch ist sie sogar berechtigt, insofern sie nicht als Zweck für sich selbst gesucht wird, sondern der sittlichen Lebensführung als Mittel sich unterwirft. Welche Steigerung (Veredlung) dadurch jenen beiden Trieben zutheil werde, hat die „Ethik" weiter ausgeführt (a. a. O., §. 25, S. 101—109).

II. Das Subject fühlt sich in der Gesammtheit seiner sinnlich-geistigen Kräfte, als „Person", den andern Persönlichkeiten gegenüber; und es ist getrieben, Sich, als Person in Beziehung auf die andern, zu behaupten. Der einfache Selbsterhaltungstrieb wird dadurch zum Affect der

Selbstliebe (Selbstbejahung), in Form des Triebes zum Persönlichkeitstriebe.

Dieser Trieb in seiner weitesten und vielseitigsten Wirkung ist die unwillkürliche Neigung: sich voranzustellen in seinem Verhältnisse zu den Andern, in irgend einer Weise seinen Vorzug vor ihnen zu behaupten. Es ist der natürliche, unwillkürlich hervorbrechende Egoismus, den wir noch nicht Selbstsucht nennen können, den wir z. B. in der Kindesnatur entdecken und der bei den unwillkürlichen Handlungen der Menschen hervorbricht, welche sich mit andern in einer gemeinsamen Gefahr befinden.

Der unmittelbarste Ausdruck jenes Triebes, der aus dem Selbstgefühle der Persönlichkeit und aus dem Bewusstsein ihrer Kraft hervorgeht, ist der Trieb des Muthes, der einfachen, noch auf kein besonderes Ziel des Willens gerichteten Selbstbehauptung. Er ist der unwillkürliche Reflex einer vollkräftigen Persönlichkeit. Kraftvolle Kinder sind an sich weder schüchtern, noch furchtsam; alle Naturvölker sind tapfer und kühn in der Gefahr.

Der Trieb, gerichtet auf Behauptung des eigenen Willens in seiner Sphäre, schliesst hier nothwendig sich an: — der Freiheitstrieb. Er ist nicht nur dem Triebe des Muthes verwandt; sondern er ist selbst dieser Trieb in besonderer Gestalt; — der Behauptung unserer Selbständigkeit und vollständigen Selbstbestimmung.

Aber die im Persönlichkeitstriebe wie im Keime schlummernde Selbstsucht kann schon im Naturell so stark sich entwickeln, dass das Subject die Andern irgendwie sich zu unterwerfen, zum Mittel für sich selbst herabzusetzen sucht: Herrschtrieb (die Freiheit anderer zu beschränken und sich zu unterwerfen); Trieb des Eigennutzes in seiner vielfachen, sich selbst erklärenden Gestalt.

Schon im Naturell selber erhält der Persönlichkeitstrieb sein Gegengewicht und sein (noch unwillkürliches) Correctiv im Geselligkeitstriebe, der ohne das Gefühl der Per-

sönlichkeit gar nicht möglich wäre, der aber darum schon ursprünglich diesem Gefühle zur Seite tritt. Eigentlich ethisirt wird er aber durch die im Bewusstsein der eigenen Freiheit zugleich hervortretende „Rechtsidee", welche die andern Subjecte als gleich freie anzuerkennen nöthigt und darum im ursprünglichen Gefühle („Gerechtigkeitsgefühl") die eigene Freiheit als begrenzt durch die der Andern uns empfinden lässt. „Idee" aber müssen wir den Grund jenes Gefühls darum nennen, weil es nicht von aussen, empirisch, ins Bewusstsein tritt oder künstlich (conventionell) ihm angebildet wird, sondern weil schon ursprünglich das Bewusstsein der eigenen Freiheit unabtrennlich ist von der Beziehung auf die Freiheit der Andern. Die vollständige Begründung dieses wichtigen Verhältnisses, ebenso die Nachweisung, wie jenes dunkel wirkende Gerechtigkeitsgefühl zur bewussten Anerkennung des Rechtes der Andern sich erhebt, hat die „Ethik" zu übernehmen (vgl. a. a. O., §. 10—12, S. 34—59).

III. Im Erwachen des Persönlichkeitstriebes selbst fühlt sich schon das Subject in die Gemeinschaft zu andern versetzt und ist daher getrieben, die Ergänzung in dieser Gemeinschaft zu suchen: Sich mitzutheilen und Mittheilung zu empfangen, — „Geselligkeitstrieb", im weitesten, gleichfalls noch näher zu bestimmenden Sinne.

Persönlichkeits- und Geselligkeitstrieb wirken stets ineinander und bestimmen sich gegenseitig. Nur das Gefühl der individuellen Eigenthümlichkeit, welches ebenso sehr Gefühl der Schranke, Bedürftigkeit ist, als das eines eigenthümlichen Werthes, treibt uns dazu, die Ergänzung im Andern zu suchen und das eigene Ergänzende ihm darzubieten. Umgekehrt weckt der Geselligkeitstrieb in uns das vielleicht schlummernde Gefühl unserer Eigenthümlichkeit.

In dieser stetigen Wechselwirkung beider macht nun mit ihren ersten, dunkelsten Regungen „die Idee ergänzender Gemeinschaft" sich geltend, welche, zum Be-

wusstsein erhoben, ebenso „ethisirend" in jenes Verhältniss eingreift, wie die „Rechtsidee" in das Gefühl und den Trieb individueller Freiheit. „Idee" müssen wir aber auch jene nennen, weil der Grund ihrer durchgreifenden Wirkung gleichfalls nicht in irgend einer empirischen Convenienz oder äusserlichen Ursache (etwa des Nutzens oder des Bedürfnisses) zu suchen ist, sondern weil er im vorempirischen, „apriorischen" Ursprunge der Geister liegt. Nur dadurch vermögen sie gegenseitig ergänzende zu werden, nur darum auch suchen sie diese Ergänzung, weil sie ihrem apriorischen Ursprunge nach innerlich geeinte, für einander präformirte, schon sind. Diese uns allen schon eingesenkte Urverwandtschaft, wenn sie aus den dunkeln Regungen blosser „Sympathie" zur Klarheit des Selbstbewusstseins sich erhebt, und dem Subject zum leitenden Gesetze seines Willens wird, macht den eigentlichen Charakter bewusster Sittlichkeit aus, für welche jener Trieb, als natürliches Ethos zum Anknüpfungspunkt dient. (Auch darüber müssen wir an die Ausführung der „Ethik" verweisen, a. a. O., §. 13—16, S. 59—69.)

Nur kurz sei angedeutet, wie der Geselligkeitstrieb, eben wegen der Tiefe seines Ursprungs und seiner verborgen wirkenden Macht, in verschiedenen Steigerungen sich kundgibt. Er ist zunächst und in noch unbestimmter Weise blosser „Mittheilungstrieb", Neigung zu geselliger Vereinigung, Fliehen der Einsamkeit, Mittheilungsbedürfniss. Er steigert sich zum Geselligkeitstriebe mit ausschliesslicher Wahl: „Anhänglichkeitstrieb", Geschlechts-, Verwandtenliebe, Freundschaft. Er vertieft sich endlich zum Triebe, durch Mitgefühl in den Andern sich hineinzuversetzen, zum „sympathetischen Triebe", im Gefühl als Mitfreude und Mitleid, im Willen als thatbereite Beihülfe. Zu allerhöchst: „Selbstaufopferungstrieb", in welchem das Naturethos seinen eigentlicher Sittlichkeit analogsten Ausdruck gefunden hat.

IV. Aus dem steten Ineinanderwirken von Persönlichkeits- und Geselligkeitstrieb entsteht, ebenso unwillkürlich und vielgestaltig, ein mittlerer Trieb, der „Ehrtrieb". Wir bezeichnen ihn als „Trieb nach persönlicher Geltung im Urtheile Anderer". Und er entspringt aus der Abhängigkeit unsers Selbstgefühls (unserer Selbstzufriedenheit) von der Anerkennung der andern Subjecte. Als Gefühl ist er die „Scham" in jenem ganz allgemeinen Sinne, dass sie die stete Bezugnahme auf die Andern und ihr Urtheil bezeichnet; als Trieb ist er Nacheiferung, der unwillkürliche Drang, jener Anforderung zu entsprechen, welche, nach dem gemeinsamen Urtheile, den innern Werth der Persönlichkeit begründet.

Dass der Ehrtrieb eben darum ein ursprünglicher sei, nicht blos das angelernte Product conventioneller Sitte, ebenso ein eigenthümlicher, nicht blos eine besondere Gestalt der Selbstliebe, hat die „Ethik" gezeigt (§. 28, S. 110—113); ebenso aber auch, dass er am unmittelbarsten und wirksamsten ethisirbar sei, weil er stets zum Bewusstsein bringt, was Jeder sein soll oder was er zu sein wünschen muss. Deshalb ist „Ehre" in diesem wahren und zugleich ursprünglichen Sinne, d. h. die Geltung der idealen (der „seinsollenden") Persönlickeit im Urtheile Anderer, an sich selbst schon die reinste und die höchste Form, welche das natürliche Ethos (als „Naturell") überhaupt erreichen kann. Denn der Ehrtrieb schreitet ebenso über die Regungen blosser Selbstliebe und des Persönlichkeitstriebes hinaus, wie über den blossen Trieb der Gesellung, indem er schon (im annähernden Vorbilde für das eigentlich Sittliche) ein Allgemeines — wenigstens ein in allen und für alle Geltensollendes — zu seinem Ziele macht.

89. Mit Obigem ist das System der eigentlichen „Gemüthstriebe" geschlossen, und vergeblich wäre es, noch eine neue Gestalt derselben im Bewusstsein herausfinden zu wollen.

Denn ihr gemeinsamer und darum in sich abgeschlossener Charakter ist, dass sie dem Gefühle der Individuation entspringen und dass sie den Willen des Individuums in allen Richtungen erschöpfen, die aus seinem Verhältniss zu den andern Individuen hervorgehen. Da endlich in der bewussten Zuständlichkeit des Individuums, in seinem „Gemüthe", alles Dasjenige zusammenfliesst, was von solchen Gefühlen und Trieben in ihm durcheinanderwirkt: so können wir sie in bestimmterm Sinne Gefühle und Triebe des „Gemüths", und zwar Grundgefühle und Grundtriebe desselben nennen.

Aber über die Individuation hinaus, oder vielmehr dieselbe durchdringend, waltet in den Subjecten als Gemeinsames zugleich das „Vernunftbewusstsein", befassend den ganz bestimmten Inhalt und Umfang, den wir nachgewiesen haben (§. 50—52). Auch dies wird sich daher in ihrem Gefühle und energischer hervortretend in ihrem Willen als „Trieb", wenigstens als „Neigung" äussern. Es enthält in höchster Allgemeinheit die Urgewissheit („Idee") eines Unbedingten in allem Bedingten, eines Unendlichen in aller Endlichkeit; und diese „Idee" eines Unbedingten wird sich auch nach den verschiedenen Richtungen bewusster Thätigkeit in der besondern Gestalt gewisser Gefühle und Triebe kennbar machen, welche wir darum im Unterschiede von jenen, die wir „gemüthliche" nannten, als „ideale" bezeichnen dürfen.

Sie reichen theils über die sinnliche Seite des Subjects (Selbsterhaltungstrieb), theils über die blos persönlichen Gefühle und Triebe hinaus, welche sein Verhältniss zu andern Subjecten in ihm hervorruft (Persönlichkeits-, Geselligkeits-, Ehrtrieb). Sie sind ein Allgemeines, dennoch nicht durch bewusstes Denken und freie Ausbildung als „Charakter" vergeben, sondern als ursprüngliche Naturanlage, also in Form des Triebes, im Subjecte wirksam.

Dies ist die geistige Individualisirung, der „Genius"; sie ist eine unendlich abgestufte, kein Subject, in welchem

nicht, stärker oder schwächer, eine individuelle Geistesneigung sich entdecken liesse; Erziehung muss diese hervorlocken, die vollkommene Menschengemeinschaft muss ihr das Element des Wirkens bieten.

So leuchtet ein, wie dem Denk- und Erkenntnissprocesse, der Phantasiethätigkeit, dem ethischen Processe des Willens bestimmte Neigungen und Triebe zu Grunde liegen, welche aus der geistigen Individuation der Subjecte entspringen und ihnen der unwillkürliche Antrieb werden, ihrem stärker oder schwächer ausgeprägten Genius gemäss, nach einer bestimmten Richtung für ihre geistige Ausbildung zu suchen. Wir unterscheiden dabei mit Recht den theoretischen, ästhetischen, den sittlichen Trieb nach ihren verschiedenen Abstufungen und Steigerungen, und als den höchsten von ihnen, weil er als der erste und mächtigste Antrieb sie alle in sich vereinigt, den frommen Trieb.

Hiermit lenken wir jedoch zu Untersuchungen und Ergebnissen ein, welche die „Allgemeine Schlussbetrachtung“ (Bd. I, §. 371 fg.) bereits vollständig erledigt hat. Es ergibt sich dort, dass allen jenen idealen Trieben die Idee des Unbedingten zu Grunde liegt, vom Erkenntniss-, Kunst- und sittlichen Triebe nach einer besondern Seite gefasst, im frommen Triebe zum einfachen, aber allumfassenden Gefühle erhoben: der „Andacht“, des Sichhingegeben- und Befasstfühlens von einer unendlichen, mehr als menschlichen Macht.

Dass dies stets uns begleitende, still mächtige Gefühl auch den mächtigsten, zugleich erregbarsten Trieb erzeugen müsse, ist selbstverständlich, aber auch völlig erfahrungsgemäss. Nur muss man seine dunkeln, verworrenen Regungen nicht miskennen und die tiefere Verwandtschaft zu entdecken wissen mit dem Ausdruck des bewusst frommen Gefühls und der eigentlichen Andacht. Deshalb ist es wichtig, die Stufenfolge und den innern Zusammenhang jener niedern Erscheinungsformen mit den höhern deutlich nach-

zuweisen. Dies ist in der „Schlussabhandlung" (§. 375—389) versucht worden, auf die wir uns deshalb berufen. Damit ist aber zugleich der Gipfel und das Endziel der ganzen psychologischen Entwickelung bezeichnet. Wir haben dadurch von dieser Seite der Aufgabe entsprochen, welche der „Anhang" sich stellte. Nur das bleibt ihm noch übrig, den Willen in seiner Erhebung ins Selbstbewusstsein, zur Form des „Charakters", zu begleiten und dadurch die Uebersicht des ganzen psychologischen Systems zu vollenden.

90. Der Begriff des Charakters ergibt sich aufs deutlichste an seinem Unterschiede vom Naturell. Dies ist die Gesammtheit der im Bewusstsein wirkenden Triebe, seiner „angeborenen" Neigung, sich so oder anders zu bestimmen. Darum ist dies noch das unwillkürliche Wirken des Willens. Dieser ist noch nicht der selbstbewusste; denn es findet noch kein freigewähltes Motiv (Zweck, Beweggrund) für die Willensentscheidung statt, sondern das Bestimmende ist ein zwar bewusster, aber unwillkürlich wirkender, „unmotivirter" Drang (Neigung oder Abneigung, Affect, Leidenschaft). Dies alles hat nun Spinoza völlig zutreffend, die „Knechtschaft des menschlichen Geistes" genannt, als Abhängigkeit von den Affecten bezeichnet, die zwar durch sein Bewusstsein hindurchwirken, deren Kraft aber noch nicht an der überschauenden Betrachtung gebrochen ist, was nach ihm für das Grundheilmittel wider dieselben gilt.

Hieran bewährt sich nun aber, was wir früher die Macht des Selbstbewusstseins nannten. Indess liegt sie — wohlerwogen — (es ist dies zugleich für unsere Gesammttheorie vom Bewusstsein wichtig) nicht in der Form des Selbstbewusstseins als solcher, sondern im Realwesen des Geistes, welcher durch jenen Selbstbewusstseinsact der Einheit und Macht seines Wesens und Willens erst inne wird und diese Einheit beider mit Bewusstsein den unstet wechselnden Neigungen und Velleitäten gegenüberstellt, welche

seinem Naturell entspringen. Und eben dies bedeutet die Erhebung vom Naturell in den Charakter, welche factisch langsam oder in Schwankungen, bei Einzelnen auch gar nicht, sich vollziehen kann, deren principieller Anfang und entscheidender Ausgangspunkt unfehlbar jedoch in jenem Selbstbewusstseinsacte besteht. Deshalb aber ist es von Bedeutung, der Genesis dieses innern Vorgangs näher zu treten.

Es ist schon früher (§. 40) überhaupt und ganz im Allgemeinen dargelegt worden, wie jeder bewusste Zustand des Geistes wieder Gegenstand eines noch höhern Bewusstseins werden könne, durch welchen „Reflexionsact“ der Mittelpunkt des bewussten Geistes selbst um eine Stufe höher gerückt wird, indem der vorhergehende Bewusstseinszustand, in welchem er aufging und verloren war, jetzt zum Object einer höhern Betrachtung herabgesetzt und so der Geist von seiner unmittelbaren Macht befreit wird. Er hat sein bewusstes Selbst auf einen höhern Augpunkt gerettet; allgemeiner ausgedrückt: er hat sich vom Bewusstsein ins Selbstbewusstsein erhoben.

Diese Fähigkeit „unendlicher Reflexibilität“ bewährt nun auch ihre Wirkung am Willen in der Form des Triebes; und hier gerade am mächtigsten und entscheidendsten. Der Geist kann nur dadurch gründlich die unmittelbare Wirkung des Affects und Triebes durchbrechen, dass er sich betrachtend zu ihnen verhält, durch Reflexion sie von Sich absondert. Dadurch werden sie zunächst vor ihrer unmittelbaren Vollziehung vom Geiste angehalten, sodann aber, was davon unabtrennlich, seinem Urtheil (Billigung oder Misbilligung) nach irgend einem allgemeinen Begriffe unterworfen. Der theoretische Moment des Denkens tritt in den Willen ein und befreit ihn von der unmittelbaren Wirkung des Triebes, indem der Geist erst nach denkender (selbstbewusster) Entscheidung sich bestimmt, ob ihm zu folgen sei oder nicht. Das Ziel ist „Selbstbeherrschung“ (σωφροσύνη), die vom Selbstbewusstsein durch-

drungene Form des Willens. Der allgemeine Zustand ist der des „Charakters“.

91. Wir können hiernach den allgemeinen Begriff des Charakters also bezeichnen: er sei selbstbewusster, denkender, nach Motiven wollender und handelnder Geist. Ebenso ist sein allgemeines Verhältniss zum Naturell dahin zu bestimmen: dass die ganze ursprüngliche Mitgift des Naturells zwar in ihm gegenwärtig ist, aber durchdrungen von der befreienden Macht des Selbstbewusstseins. Der Charakter hat noch alle jene Triebe, und ist ihrer bewusst; aber er ist nicht mehr von ihnen ergriffen und widerstandslos dahingenommen vom ungeordneten Chaos ihres Durcheinanderwirkens.

Hieraus ergibt sich der durchgreifende Unterschied zwischen dem freien Willen und dem Willen in seiner unwillkürlichen Selbstbestimmung. Nur dadurch wird er der freie, dass das Subject stets von neuem sich ins Selbstbewusstsein erhebt und durch diesen unablässig erneuerten Selbstbewusstseins- (Freiheits-) Act die Form des Triebes abstreift. Woraus schon vorläufig zu erkennen ist: dass „Charakter“ keinen fertig abgeschlossenen Zustand bezeichne, kein ruhendes Beharren, sondern dass er rastlos erzeugt werden müsse aus der nie nachlassenden Spannkraft des Geistes, deren Quelle eben im Realwesen des Geistes liegt. Dieses wichtigen Gesichtspunktes wird noch weiter zu gedenken sein.

Durch diesen Act des Selbstbewusstseins wird aber zugleich (und dies ist das Zweite zu Beachtende) der Wille ganz von selbst mit dem Denken vermittelt; d. h. an die Stelle des bestimmenden Triebes tritt ein bestimmendes Motiv, ein Beweg-Grund. Die charakteristische Eigenschaft des Denkens besteht aber darin, das Subject und sein Wollen über die zufällige Vereinzelung zu erheben, über die vernunftlose Willkür, welche die Aeusserungen des Triebes kennzeichnet. Das denkende Subject unterwirft eben damit

sein Wollen und Handeln einem allgemeinen Maasstabe der Beurtheilung (klug oder unklug — gerecht oder ungerecht — sittlich gut oder böse). Das Subject ist darin als wollendes zwar noch ein Einzelnes; seiner freien Selbstbestimmung wird keinerlei Zwang angethan. Aber als denkendes ist es ein Allgemeines; denn es bestimmt sein Handeln nach „vernünftigen", für alle Subjecte gültigen, Motiven. Und auch dies nur verdient Handeln genannt zu werden; nicht jene unberechenbare Willkür des Triebes. (Ueber den wichtigen, damit zusammenhängenden Begriff der intellectuellen und moralischen Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit verweisen wir auf die „Ethik", II, 1, §. 30, II).

92. Dies Eintreten des Denkens in den Willen (§. 91) zeigt nun gerade seine Wirkung in denjenigen Eigenschaften des „Charakters", welche als die eigentlichen Vorzüge desselben, über das blosse Naturell hinaus, sich kennbar machen. Die Folgerichtigkeit und Stetigkeit des Denkens trägt sich auch auf die Motivationen des Willens und sein Handeln über. Aus den einzelnen Handlungen gestaltet sich eine fortlaufende, das Gepräge der Analogie und Gleichmässigkeit an sich tragende Handlungsweise, welche, auf das bleibende Selbstgefühl des Subjects zurückgeführt, als seine „Gesinnung" bezeichnet werden muss. Diese, die Gesinnung, ist daher das eigentlich Charakterisirende, Werthbezeichnende, jedes besondern Charakters, nach welcher er auch ganz mit Recht im praktischen Leben beurtheilt wird, „ob ihm nach der Analogie seiner bisherigen Handlungen eine gewisse (gute oder schlechte) zuzutrauen sei oder nicht". So sehr vertraut man, wenn auch des tiefern Grundes unbewusst, der innern Folgerichtigkeit des Denkens, wenn es einmal das Bestimmende für den Willen geworden ist.

Vergleichen wir damit das Naturell, so ist auch bei ihm in vollem Maasse eine bestimmte Stetigkeit seines Wollens und Wirkens anzuerkennen, aber in charakteristisch anderer

Weise, als dort. Es bestimmt sich unwillkürlich nach den Wirkungen seiner Grundtriebe, und insofern ist auf eine durchgreifende Uebereinstimmung seiner Willensäusserungen zu rechnen, welche im grossen und ganzen sich nie verleugnet. Aber sie wird, ebenso unwillkürlich, stets durchkreuzt von äussern Erregungen und vorübergehenden Eindrücken, deren augenblicklicher Wirkung er den Widerstand besonnenen Urtheils oder vollends einer befestigten Gesinnung nicht entgegenzuhalten vermag. Und so entsteht das tägliche Schauspiel jenes schwankenden, unsteten, „launenhaften" Benehmens, welches der Durchschnitt auch der „Gebildeten" zeigt. Sie sind zu allermeist noch unfertige Charaktere, weil mit dem grössten Theil ihres Willens noch dem Naturell verhaftet, darum unberechenbar, und im Praktischen unzuverlässig, indem sie von „zufälligen" Umständen und augenblicklichen Stimmungen sich bestimmen lassen.

93. Dem gegenüber sind die Handlungen des Charakters sicher vorauszusehen, stetig und zuverlässig, soweit wirklich der Charakter entscheidet, nicht das ihm sich beimischende Naturell. Denn sie sind der nothwendige Ausdruck seiner „Gesinnung" und können nicht anders erfolgen, eben weil der Charakter frei ist von verworrenen Antrieben, weil er Sich völlig in der Gewalt hat und nur aus sich selbst sich entscheidet. Darum ist der Charakter und sein Wille das von aussen Unüberwindlichste, im Innern Freieste, Unabhängigste und Selbstgenugsamste.

Wir können dies wichtige Verhältniss auch so bezeichnen: die Handlungen sind nothwendig, eben weil der Wille völlig frei **nur** aus sich selbst sich entscheidet. Und eben darin liegt auch in weiterm Sinne die wahre Lösung des Gegensatzes von Freiheit und Determinismus, welche beiden Begriffe nicht sich gegenseitig aufheben, sondern wechselseitig wie Ursache und Wirkung sich verhalten: wie die „Ethik" gezeigt hat in ihrer Lehre von der „Freiheit des Willens" (a. a. O., §. 19—21, S. 77—91). Je höher

die „Aseïtät“, „Selbstbestimmung“ (welche übrigens in irgend einem Umfange jedem Realwesen als solchem zukommt) im Bewusstsein sich entwickelt hat, desto determinirter, entschiedener ist auch ihre Wirkung, d. h. mit dem Grade der Freiheit steigt auch die Entschiedenheit, Nothwendigkeit ihrer Handlungen, als der volle, rückhaltlose Ausdruck des eigentlichen Freiheitswillens.

Die Ethik hat darin eine dreifache Abstufung nachgewiesen:

Entscheidung des Willens, noch auf der Stufe des Naturells, nach Neigung und Abneigung. Die stärkere Neigung oder Abneigung siegt. Beschränkteste Selbstbestimmung; Determination, aber mit dem Gepräge der Zufälligkeit.

Auf der Stufe der „Charakterbildung“ ergibt sich die Möglichkeit, über die blosse Neigung oder Abneigung hinauszugehen und sich nach „Zwecken“ (gedachten Motiven) zu entscheiden. Dies eigentliche Wahlfreiheit; ihr entsprechend ist hier die Determination der vernunftlosen Zufälligkeit entrückt.

Allgemeine, d. h. „ethische“ Zwecksetzung bildet endlich den Begriff der sittlichen Freiheit und zugleich der höchsten, selbstgewissesten Form des Charakters. Die Freiheit des Willens ist hier die gesteigertste, selbstgewisseste; die Determination der Handlungen die sicherste, unbeugsamste. Von dieser Gestalt des Charakters wird im Folgenden noch weiter zu handeln sein.

94. Hieraus ergibt sich, was wir „Charakterbildung“ nennen müssen: die fortgesetzte Freiheitsthat, durch welche der Geist aus den dunkeln Regungen des Naturells, dem Inhalte nach immer umfassender, der Wirkung nach immer stärker und selbstgewisser, die Herrschaft über dieselben gewinnt und statt ihrer dem Willen bewusste, dem Denken entspringende Motive vorschreibt. Darum ist der Charakter kein unveränderlicher, sich gleichbleibender Zustand, in welchem das Subject mit apathischer Vollkom-

menheit verharren könnte (jene wohlbekannte „Verneinung des Willens“, d. h. der Triebe), sondern er ist ein stets erneutes Erzeugniss des Geistes, mit welchem er die Regungen des Naturells von sich abstreift, nicht aber, um nun in abstracter Leere zu verharren, sondern um einen neuen Inhalt und andere, keinem Wechsel und innerm Widerstreit unterworfene, Motivationen („Maximen“ nach Kant's Ausdruck) dem Willen einzupflanzen. Fortgesetzte Selbstthat und Steigerungsfähigkeit derselben („Perfectibilität“) ist es also, was den Charakter erzeugt. Er ist daher einerseits ebenso endlos perfectibel und steigerungsfähig, als er andererseits doch wirklich erreichbar ist und mit nichten zum blossen, unbestimmten Ideale verschwimmt. Denn das eigentlich Entscheidende dabei ist, nach welchen Motivationen der Wille des Charakters dauernd sich bestimmt.

Der weitere Fortgang der Untersuchung wird indess zu dem entscheidenden Ergebniss führen: wie der Charakter auch seine formelle Vollendung, innere Stetigkeit und unerschütterliche Consequenz nur gewinnen könne, indem er seinen Willen in definitiver Selbstentscheidung solchen Motivationen unterwirft, deren Inhalt den Willen über die Schranke des Individuums hinaushebt, d. h. indem er der sittliche wird.

Der Anfang wie nicht minder die fortdauernde Bedingung aller Charakterbildung besteht jedoch für das Subject darin, die Einheit und Macht seines Selbst, den zerstreuenden äussern und innern Einflüssen gegenüber, immer entschiedener zur Geltung zu bringen. Charakterbildung in diesem scharfbestimmten Sinne kann daher nie früh genug beginnen. Sie ist darum die eigentliche Aufgabe aller Erziehung, sei es durch andere, oder als Selbsterziehung. Aber ebenso wenig kann sie irgendwann als vollendet, als zum Gipfel absoluter Vollendung gebracht betrachtet werden; denn aus tiefliegenden Gründen, welche im Wesen und Ursprunge

des Bewusstseins liegen, kann es dem Geiste niemals gelingen, das Naturell mit all seinen unwillkürlichen Neigungen vollständig in die Gewalt des Selbstbewusstseins zu bringen, absolut nur Charakter zu sein. Es bleibt nach irgend einer Seite seines Wesens und Wirkens ein von bewusster Motivation noch Unbeherrschtes zurück, welches als Gewohnheit in allgemeinstem Sinne bezeichnet werden kann. Aber ebenso ist jedes Naturell in seiner gesunden Ursprünglichkeit zu beginnender Charakterbildung befähigt, welcher Begriff einer Bildsamkeit des Willens überhaupt psychologisch und sogar ethnographisch als das unterscheidende Merkmal des Menschen sich bewährt.

95. Das Naturell folgt dem Triebe im steten Wechsel seiner Anregungen. Der Charakter legt seinem Willen einen dauernden, erst durch eine Reihe planvoll geordneter Einzelhandlungen erreichbaren, darum höchsten Zweck zu Grunde. Wenn das Naturell allerlei „Güter" besitzt und geniesst, so sucht der Charakter, innerhalb ihrer aller oder auch über sie alle hinaus, ein letztes „höchtes" Gut, welches der ordnende Mittelpunkt aller seiner sonstigen Handlungen wird, für dessen Erreichung daher alles Uebrige zum blossen Mittel herabgesetzt wird. Nur auf der Stufe des Charakters entsteht überhaupt der Begriff und das Bewusstsein eines „höchsten Gutes" (§. 88).

Hier zeigt nun die „Ethik" — und wir folgen darin ihrer ausführlichen Nachweisung*) — dass die Entscheidung über den sittlichen Werth des Charakters (über seine „Gesinnung") lediglich davon abhängig zu machen sei, was dem Subjecte als letztes oder absolutes Motiv seiner Willensentscheidung gelte, oder worin ihm **sein** „höchstes Gut" bestehe?

Hier nun ergibt sich eine dreifache Möglichkeit, welche

*) „Ethik", II, 1. Fünfter Abschnitt: „Die Entwickelung des sittlichen, dem höchsten Gute gemässen Charakters", §. 34—50, S. 137—197.

eben damit zugleich den höchsten und entscheidenden Maasstab der Beurtheilung über den Werth des Charakters überhaupt, wie über die Höhe der gewonnenen Charakterbildung enthält; sei es zum Behufe untrüglicher Selbstprüfung, sei es für das Urtheil Anderer, welches nur aus diesem Gesichtspunkte gerecht ausfallen kann, milde oder streng, nachsichtig mit dem Streben, oder unerbittlich mit der Grundgesinnung, wie sie auch sich verhülle.

Zugleich sind aber damit die drei möglichen Formen praktischer Lebensauffassung bezeichnet, die in der Wirklichkeit allerdings zumeist verworren in einander wirken, eben da, wo die Charakterbildung der Einzelnen oder ganzer Culturperioden vor ihrem eigenen Bewusstsein sich noch nicht bis zu völliger Entschiedenheit abgeklärt hat, was aber den Kundigen nicht abhält, bis auf den Kern ihrer Gesinnung hinabzudringen.

96. Die dreierlei Möglichkeiten, praktisch den Begriff des „höchsten Gutes" aufzufassen, sind folgende; aber nur diese sind möglich.

1. Auch auf der Stufe des Charakters kann das Subject Sich Selbst zum Mittelpunkt seines Wollens und Handelns machen, nach irgend einer Seite der Befriedigung seines Persönlichkeitstriebes. Selbsterhaltung im weitesten Sinne (praktisch in tausenderlei Gestalt) ist sein „höchstes Gut". Das Charakteristische dabei ist, dass die Motivationen seines Willens, wenigstens bewusster Weise, durchaus nicht über die Schranke des eigenen Wesens hinausgehen.

Es ist der Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Zwecke.

2. Oder es können schon allgemeine, über das Subject hinausreichende Zwecke sein, welche das letzte Ziel des Willens bilden; was derjenigen Gestalt des Naturells entspricht, in welcher sich die idealen Triebe (§. 89) mit Entschiedenheit geltend machen, worin auch der nächste Grund zur Charakterbildung in dieser Richtung liegen wird. Hier

sind es überhaupt daher *geistige* Interessen und *ideale* Zwecke, denen das Subject seinen Willen unterwirft, in deren Erfüllung es die eigene höchste Befriedigung (*ein* höchstes Gut, wenn auch noch nicht *das* höchste Gut) findet. *Wissenschaft, Kunst, praktische* Bestrebungen jeder Art, in denen der Persönlichkeitstrieb verleugnet wird, wirken *begeisternd* und eben dadurch *entselbstend* auf das Subject und bestimmen seinen Willen in höchster Instanz, nicht mehr eigenwillige Motive.

Der Charakter im Dienste der Ideen oder geistiger Zwecke überhaupt: — die „Ethik" nennt dies die Form *substantieller* Sittlichkeit, weil die „*Substanz*", das *Grundwesen* sittlicher Gesinnung, hier schon erreicht ist: die Hingebung des Willens an irgend einen über die Persönlichkeit hinausliegenden Zweck, *Selbstaufopferung* in bewusster und sich selbst genügender Freude. Es ist aber noch eine *vorübergehende* oder nur einem *particulären* Ziele gewidmete Selbstaufopferung, keine *definitive* und keine *allgemeine* Entscheidung des Willens für die *Idee des Guten schlechthin*.

3. Dies reinigt sich endlich zur Form eigentlicher und bewusster Sittlichkeit: das Subject erhebt sich auf den höchsten Standpunkt, die *Eine* und *allgemeine Idee* zum letzten Zweck seines Handelns zu machen: völlige *Einigung*, nicht blosse *Unterwerfung*, des Willens unter die Idee; die Form des Gebots verschwindet vor dem Gefühle freiwilliger Liebe.

Es ist der Charakter in seiner Angemessenheit für die Idee des Guten: — *selbstbewusste* Sittlichkeit, darum begleitet vom Gefühl tiefster Selbstgenüge und ungetrübter Harmonie zwischen dem Sollen und Wollen.

Es wird auch für die Psychologie von höchstem Interesse sein, zu erkennen: theils, was die *allgemeine Idee des Guten*, weit entfernt eine inhaltsleere Abstraction oder ein unerreichbares Ideal zu sein, nach Wesen und Wirkung

eigentlich enthalte, um in allen Willensverhältnissen dasjenige hervorzubringen, was wir das „Gute", Seinsollende nennen; — theils aber auch Was eigentlich ihr die Macht verleihe, das Stärkste zu vollbringen: den Eigenwillen nicht nur zur Unterwerfung, sondern zur freigewollten Einigung mit dem Guten zu erheben.

Begleiten wir in dieser Absicht die Charakterbildung durch die drei Stadien, welche sie durchlaufen kann, wobei sich eben zeigen wird, dass sie alle, wie unwillkürlich, auf jenes höchste Ziel hindrängen.

97. Das erste Stadium und der Ausgangspunkt aller Charakterbildung ist, was wir (§. 96, 1) den „Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Zwecke" nannten. Weil der Selbsterhaltungstrieb in allen seinen Gestalten niemals aufhört in uns zu wirken, ist er zugleich die Grundlage auch der ethischen Charakterbildung.

Die allgemeine Vorbedingung der Charakterbildung überhaupt ist die Erhebung des Willens über die Form des Triebes (§. 90). Seinem Inhalte nach ist der Trieb zwar auch im Charakter noch regsam, sowol nach seiner ursprünglichen Stärke, wie nach der Individualisirung, welche er vom Naturell her besitzt; aber nicht mehr in dem chaotischen Zustande, wie dort, sondern einer bestimmten Zwecksetzung unterworfen, der Erreichung eines bestimmten „Gutes" untergeordnet, in welches der Werth und die Selbstbefriedigung des Subjects gelegt wird (das ihm „höchstes" Gut geworden ist auf ganz unmittelbare, vielleicht zufällige Weise). Aber auf der hier betrachteten Stufe der Charakterbidung kann dies Gut nur sich beziehen auf die persönliche Selbsterhaltung des Subjects (auf sein „Wohl" in sinnlicher und geistiger Bedeutung). Diese soll durch zweckmässiges Handeln, durch einen festen Lebensplan erreicht und gefördert werden.

So entsteht der „lebenskluge Charakter", das nach bewussten Motiven sich entscheidende, aber zunächst noch

auf das eigene Wohl gerichtete Handeln, welches sich zur besonnenen, nach „Grundsätzen“ sich entscheidenden Lebenskunst ausbilden kann. Diese ist sittlich neutral und in ihrer Allgemeinheit sogar berechtigt, weil darin nur der in die Form des Charakters erhobene unverwüstliche Individuations- (Persönlichkeits-)trieb seinen Ausdruck findet. Aber sie erhält sogar sittlichen Charakter, sie wird zur „Tugend“, wenn das Subject sich bewusst ist, einer grossen sittlichen Lebensaufgabe zu dienen, wo jene Lebenskunst dann zum blossen Mittel für Verwirklichung dieser Aufgabe herabgesetzt wird. Damit ist sie zugleich ein berechtigtes Element und ein nothwendiger Bestandtheil sittlicher Gesinnung geworden, indem sie die unendlich perfectible, „künstlerische“ Seite des sittlichen Handelns vertritt, welche die sittliche Gesinnung auch zur glücklich wirksamen macht.

Damit ist nun die erste formelle Vorbedingung für Charakterbildung überhaupt, auch für sittliche Charakterbildung erreicht. Es ist bewusste Ordnung und Folgerichtigkeit in die Zwecksetzungen eingetreten; ein fester Lebensplan reicht durch all unsere Vorsätze und Handlungen hindurch, und die Abwägung von Zweck und Mitteln entscheidet über die einzelnen. Allerdings ist dieser Zustand besonnenen Wollens und Handelns immer noch ein sittlich unentschiedener; aber es leuchtet ein, und es ist sogar psychologisch wichtig, dies zu erkennen, um den Begriff der Sittlichkeit vom blos Instinctiven, vom „Naturethos“ zu unterscheiden — dass er zugleich die nothwendige Bedingung für die eigentliche (bewusste) Sittlichkeit sei, welche die Form des Selbstbewusstseins annehmen muss, um ihrer selber sicher zu sein, und ebenso der Hülfe besonnener Lebenskunst bedarf, um ihres Erfolgs gewiss zu werden.

98. Hier nun aber tritt für jedes Subject die entscheidende Alternative ein: Was von ihm in all seinem Wollen und Handeln als letzter Zweck (als „höchstes Gut“) gesetzt wird. Entweder es macht ausschliessend Sich Selbst, seine

Persönlichkeit in irgend einer Gestalt ihres Selbstgenusses, zum höchsten Endzweck; — Selbstsucht, als Urquelle und stete Neuweckerin des „Bösen". Oder das Subject unterwirft Sich und seinen Willen einem objectiven, über alles blos Persönliche hinausliegenden Endzweck; — Selbstentsagung, ebenso die eigentliche Wurzel alles Sittlichen in der Gesinnung, alles Guten in dem Erfolge.

Beides aber, das Gute wie das Böse, kann er hier aus tausendfach verschiedener Gestalt annehmen, ohne darum in seinem Ursprunge verschieden zu sein. Gleicherweise ist hervorzuheben, dass jene Alternative und doppelte Möglichkeit nicht nur überhaupt und in bleibender Entscheidung des Willens gilt, sondern dass sie bei jeder einzelnen That oder Unterlassung stärker oder schwächer sich erneuert, und dass ebenso, stärker oder schwächer, das Bewusstsein dieser Alternative vorhanden ist.

Dies nun, weil die jedesmalige Entscheidung wirklich in das Subject, in die Persönlichkeit gelegt ist, enthält den tiefliegenden Grund: warum diese Stufe der werdenden Charakterbildung noch kein bleibender, definitiv entschiedener Zustand ist, sondern ein Fliessendes, zwischen entgegengesetzten Motivationen Schwankendes darbietet, — gute Vorsätze, welche der „Versuchung" unterliegen, bereute, wenigstens misbilligte Thaten, vor welchen die guten Vorsätze sich erneuern. Dass die allergrösste Anzahl menschlicher Individuen über diesen Conflict nicht hinausgelangen, hat darin seinen Grund, weil sie noch werdende, unfertige Charaktere sind, weil sie am Anfange einer Entwickelungslaufbahn stehen, welche sich weit über die Grenze ihres epitellurischen Daseins hinaus erstreckt. Diese Auffassung menschlicher Weltstellung gehört zwar einem andern Gebiete von Untersuchungen an, denen wir in dem Werke über „Seelenfortdauer" (1867) genugzuthun suchten, an welche hier aber zu erinnern zweckmässig erscheint.

Wir haben den Willen der Persönlichkeit, das

Sichselbstwollen, zur Ausschliesslichkeit gesteigert, und damit alle unwillkürlichen Regungen des instinctiv Sittlichen (des „Naturethos") zurückdrängend, als gemeinsame Urquelle des „Bösen" erkannt. Dass hierin zugleich ein stetes Neuentstehenkönnen des Bösen überhaupt, ebenso eine unendliche Vielgestaltigkeit desselben enthalten sei, ergibt sich von selbst. Jeder Zustand des Individuums, wie jeder Bildungsstandpunkt, kann Herd und Ausgangspunkt einer durchaus eigenthümlichen Gestalt des Bösen werden; und die Breite der Menschenerfahrung bestätigt es.

So ergibt sich uns der Begriff des selbstsüchtigen Charakters. Er ist gleichfalls in gewissem Sinne eine universale Grundform des Willens; denn er zeigt sich in den verschiedensten Graden der Stärke, wie unter den mannichfachsten Gestalten, selbst Verlarvungen, wirksam. Aber wir haben ihn auch in seiner innern Selbstauflösung zu zeigen; und zwar desto entschiedener, je stärker er waltet. Und dies ist zugleich der Ausgangspunkt einer allein gründlichen und vollgenügenden „Theodicee".

99. In dem zur Selbstsucht erstarrten Willen setzt das Subject sich selbst als „höchstes Gut". Damit verwickelt es sich jedoch in den stärksten Widerspruch gegen sein eigenes Wesen, indem es aus dem harmonischen System wechselseitig sich ergänzender Triebe, wie die gesunde Anlage des Naturells sie uns zeigt (§. 86, 87.), auschliesslich den Persönlichkeitstrieb herausreisst und ihm alle andern Gefühle und Regungen aufopfert, um zuletzt in absoluter Vereinsamung zurückzubleiben. Der ebenso stark und ebenso regsame Geselligkeitstrieb wird unterdrückt; den idealen Trieben wird vollends keine Einwirkung gestattet. Und so können wir die Selbstsucht in ihrem Ursprunge, wie in ihren bewussten Wirkungen, aufs Eigentlichste einer geistigen Selbstverstümmelung gleichstellen, erzeugend eine Caricatur des Menschen, indem er sich bestrebt, das Gegentheil seiner selbst, ein Absolutes zu sein. Indem

nämlich der selbstsüchtige Charakter das Unterste und Particulärste, die Individuation, die nur im ergänzenden Verhältniss zu den Andern Werth und Bedeutung gewinnt, zum Obersten und zum alleinigen Inhalte seines Willens macht, zeigt er nur ein halbirtes und verschobenes Zerrbild seines ursprünglichen Wesens; und sein Wille, herausgerissen aus der Vollständigkeit seiner Triebe, strebt ein Unerreichbares an. Er kann sich nur täuschende Ziele, sich selbst verzehrende Zwecke setzen; es ist die Tantalusarbeit eines ungesättigten Strebens, am Genusse des hohlen Selbst sein Genügen zu finden, weil es vor dem eigentlich befriedigenden Inhalte des Geistes sich verschliesst. Dass dieser ganze Zustand im Selbstgefühle nothwendig vom Ausdruck rastloser Unruhe und tiefster Unseligkeit begleitet sei, ist der unvermeidliche Reflex des bis zur tiefsten Naturwidrigkeit herabgesunkenen Bewusstseins.

Es wäre nun in einer vollständigen Phänomenologie des Bösen bestimmter zu zeigen, wie die Vielgestaltigkeit aller seiner Erscheinungen ihre alleinige Quelle in der (geringer oder stärker) erregten Selbstsucht habe. Diese Nachweisung ist in der „Ethik" versucht worden*) — einer Darstellung, auf die wir Werth legen und erneuert die Aufmerksamkeit leiten möchten, weil sie, soweit wir wissen, der erste Versuch ist, wie wir eine „Aesthetik des Hässlichen" besitzen, ebenso eine „Ethik des Bösen" zu entwerfen. Dort zeigen wir zugleich, wie jede Gestalt des Bösen, von der Unwillkürlichkeit der „Leidenschaft" und des „Lasters", bis hinauf zur Form der freibewussten und consequenten Selbstsucht, am innern Widerspruche und am Gefühle seiner Unseligkeit endlich zerbrechen und Hülfe suchen müsse; — eine Hülfe, die im Verborgenen ihm zur Seite steht.

Dennoch ist der Mensch unfähig, das Ideal der Schlechtigkeit (welches er im „Teufel" personificirt hat), absolute

*) II, 1, §. 37—40, S. 151—165.

Verneinung und Hass des objectiv Guten, völlig in sich zu verwirklichen, weil es ihm nie gelingen kann, das instinctiv Ethische, die Wirkungen des Geselligkeitstriebes und der idealen Triebe (namentlich des sittlichen und des frommen) in ihrer geheimen Macht völlig auszutilgen. Und an die Erweckung dieses Ursprünglichen in ihm, an seine eigene, im Verborgenen bessere Natur, kann sich jederzeit seine „Umkehr", seine Befreiung vom selbstgegebenen „Joche" der Sünde knüpfen.

So gibt es ein „Reich des Bösen", unendlich vielgestaltig und wie ein geheimes Gift der Versuchung hindurchschleichend durch alle Willensverhältnisse. Es ist das als Möglichkeit in ihnen immer Mitgesetzte; denn es ist schlechthin unabtrennlich vom nie abzustreifenden Gefühle der Individuation. Aber verwirklicht macht es sich deutlich erkennbar und ist darum überwindlich durch eine höhere Geistesmacht, deren eigentlichen Ursprung wir noch werden kennen lernen.

Aber aus gleichem Grunde ist es nicht von transscendentaler Beschaffenheit oder aus einem überempirischen bösen Principe herzuleiten; es ist völlig erklärbaren, menschlichen Ursprungs, aber hier von sichforterzeugendem, erblichem Charakter, darum zugleich vergänglich und austilgbar. Die wahre „Theodicee" (§. 98) besteht daher nicht darin, Gott wegen einer angeblichen passiven „Zulassung" des Bösen zu entschuldigen, sondern in dem positiven Beweise: zu zeigen, wie Er ursprünglich („seit Ewigkeit") die Hülfe bereitet hat in dem harmonischen Gleichgewicht unserer Triebe und wie auch „in" der Zeit und zu „allen" Zeiten diese Hülfe uns bereit steht, dafern wir auf ihre stille oder lautere Mahnung achten.

100. Damit ist uns der Uebergang bereitet in die zweite Grundform des Charakters (§. 96), welche in jener Alternative zwischen dem „Guten" und „Bösen" (§. 98) das entscheidende Kriterium sittlicher Gesinnung schon erkennen

lässt: Hingabe der Person und ihres Willens an einen objectiven, über die Persönlichkeit hinausliegenden Zweck. Wir nannten es substantielle Sittlichkeit.

Diese Gestalt des Charakters nach ihren verschiedenen Aeusserungsweisen erhält dadurch sogar ein besonderes psychologisches Interesse, weil sie den herrschenden Durchschnitt der Charakterbildung bezeichnet, zu welchem da, wo es noch am besten um sie steht, die Culturvölker und die Individuen sich erhoben haben. Sie verharren zu allermeist auf der Stufe substantieller Sittlichkeit; das Gute, Seinsollende, in Religion, Staat, Sitte, Kunst oder Wissenschaft existirt für sie nur in einer ausschliessenden, ihr Urtheil und ihr Streben beschränkenden Form; für alles Andere darüber hinaus fehlt ihnen die Anerkenntniss. Aber der Ernst ihres Strebens für das einmal Erkannte ermangelt nicht wahrhafter, eigentlich sittlicher Regungen. Ueber diesen Vorzug und diese Schranke ein tieferes Verständniss zu eröffnen, auch dort noch ein Sittliches zu entdecken, wo es in der harten Form fanatischer Einseitigkeit vielleicht erloschen scheint, kann recht eigentlich als Nebenerfolg psychologischer Einsicht bezeichnet werden, welche kalt und scharf, ohne jedes sonstige Interesse, die Kriterien feststellt, nach denen überhaupt Geisteszustände geurtheilt werden müssen, nicht ethisch, aber psychologisch. Und so kann auch, dadurch geleitet, das ethische Urtheil milder ausfallen, weil es nun im verworrenen oder einseitigen Streben schon die Grundzüge dessen erkennt, was zu wahrhafter, bewusster Sittlichkeit heranreifen kann.

Es ist darum von Bedeutung, auf den Unterschied substantieller und bewusster Sittlichkeit noch tiefer einzugehen.*)

---

*) Beiläufig darf daran erinnert werden, dass, wie die „Ethik“ zeigt (a. a. O., §. 42, S. 170, 171), darin gerade der ungelöste Gegensatz zwischen Kant's rigoristischer Moral und Schleiermacher's Sittlichkeit als „Naturwerden der Vernunft“ seinen Grund hat, dass jener den Begriff

Unbezweifelt haben wir in jener das Kennzeichen echter Sittlichkeit anzuerkennen. Die ethische Charakterbildung hat bereits begonnen: die Entselbstung, die selbstvergessende Hingabe der Person an ein über sie hinausliegendes Interesse ist eingetreten; mag auch der sittliche Zweck nur noch auf irgend ein Ausschliessliches sich beschränken (einseitige sittliche Regung); oder bleibe die aufopfernde Hingebung für ihn nur eine vorübergehende (momentane sittliche Erhebung); die Selbstsucht wenigstens, die Wurzel des Bösen, ist in beiden Fällen überwunden.

Dennoch ist das Charakteristische dieses ganzen Zustandes gerade die Selbstvergessenheit, das unwillkürliche Verlorensein des Subjects in dem einzelnen Zwecke, welcher es ganz in Besitz nimmt, entweder auf die Dauer oder für den Moment einer vorübergehenden Begeisterung. Kurz eben das Instinctive, noch Unfreie ist es, und die unwillkürliche Einseitigkeit des sittlichen Interesse, worin das doppelte Kriterium dieser Form der Charakterbildung sich kennzeichnet; während die Selbstsucht dagegen die Erinnerung an Sich nie verliert und ebenso jede selbstvergessende Hingebung an ein Fremdes, wenn nicht eine unwillkürliche Inconsequenz sie überrascht, weit von sich abzuhalten weiss.

Aber gleich verschieden ist diese instinctiv sittliche Regung von der bewussten, stets gleichmässig bereiten Selbstaufopferung des sittlichen Charakters, welche ein ganzes Leben begleitet, und in folgerichtigen Thaten alles umfasst, was sie als Bindendes für den Willen, als „Pflicht", anerkenen muss. Wer nicht um des an sich Guten willen — oder wie die Kantische Moral, das Formelle betonend, es ausdrückt: „um der Pflicht willen" — auch das Einzelne

---

des instinctiv Sittlichen übersah, dieser aus dem „Naturwerden" der Vernunft allein schon den ganzen sittlichen Process herleiten zu können glaubte.

und Kleinste vollbringt, der ermangelt noch eigentlicher, bewusster Sittlichkeit, weil er Sich und seinen Willen noch nicht mit Bewusstsein und eben darum definitiv der Idee des Guten unterworfen hat, während im Auf- und Abwogen seines schwankenden Willens noch andere Regungen und Zwecke sich einschleichen können.

101. Es ist schwierig, vielleicht unmöglich, alle Aeusserungsweisen instinctiver Sittlichkeit unter feste, gemeinsame Gesichtspunkte zu bringen. Nur zwei Grundunterschiede scheinen hervorzutreten, welche die „Ethik“, auf die wir auch hier uns berufen müssen (a. a. O., §. 43, 44, S. 171—176), als „Sittlichkeit mit einseitiger Ausbildung“ („Virtuosität“) und als „Sittlichkeit des instinctiven Heroismus“ zu bezeichnen versucht. Diese Ausdrücke sind allerdings nicht der gewöhnlichen Erfahrung entnommen, wo sich sittliche und unsittliche Regungen instinctiv durcheinander drängen, sondern sie entsprechen gewissen stärker hervortretenden Normalerscheinungen, welche in schwächern Abdrücken sich auch bis ins Allgemeine hinab verlieren und hier, fast bis zum flüchtig Vergehenden hin, noch Spuren der Sittlichkeit entdecken lassen, wo das gewöhnliche Urtheil sie nicht zu finden vermöchte, weil ihm ihr Zusammenhang mit dem Grundwesen der Sittlichkeit verborgen blieb.

Die „Sittlichkeit mit einseitiger Ausbildung“ macht sich erkennbar in oft sehr liebenswürdigen, oft sogar nur vorübergehenden Regungen. Gewissenhaftigkeit für Einzelnes: des Berufes, der Familienpietät (der Gatten-, Mutter-, Kindespflicht), der Bürgertreue, der Vaterlandsliebe, des Mitgefühls für menschliche Freuden und Leiden, des Mitleids für alle empfindenden Wesen; — dies alles umfasst die Eine Grundgestalt instinctiver Sittlichkeit. Es ist die „**Pietas**“, welcher Goethe ein so beredtes Denkmal gestiftet in den tiefsinnigen Worten, von denen wir nur das Bezeichnendste hier herausheben: „Sie allein hält der

Egoisterei das Gegengewicht; sie würde, wenn sie durch ein Wunder augenblicklich in allen Menschen hervorträte, die Erde von allen den Uebeln heilen, an denen sie gegenwärtig und vielleicht unheilbar krank liegt. Schon sagten wir zu viel und würden bei der grössten Ausführlichkeit immer nur zu wenig sagen." Fügen wir hinzu, dass er dem „radicalen Bösen" im Menschen, der „Erbsünde der Egoisterei" (der Selbstsucht) gegenüber, die angeborene Güte, Rechtlichkeit und „Neigung zur Ehrfurcht" (zur Unterwerfung des Selbstwillens unter ein Höheres) als die eigentliche Erbtugend des Menschen bezeichnet: so haben wir mit seinen Worten alles gesagt, worauf es hier uns ankommt. *)

Aber auch die selbstaufopfernde Willensenergie für ein **einzelnes** ideales Ziel, für einen socialen oder humanen Zweck, für eine künstlerische oder wissenschaftliche Lebensaufgabe, bietet ein sehr hervorragendes und ethisch werthvolles Ergebniss instinctiver Sittlichkeit; und wir können damit die zweite Grundform derselben bezeichnen. Zuvörderst liegt ihr nichts künstlich Gemachtes, willkürlich Ersonnenes, Angelerntes zu Grunde, sondern sie entspringt einem durchaus ursprünglichen Antrieb, einem tiefliegenden Verlangen, dem „Genius" genugzuthun. Sodann sind es keinerlei sinnlich selbstsüchtige Zwecke, welche verfolgt werden; sondern mit Bewusstsein und Absicht opfert der also Begeisterte sein sinnliches Wohl der idealen Lebensaufgabe. Das ärmlich aufopferungsvolle Leben, welches oft genug der Künstler, der Forscher freiwillig übernimmt, um höherer, ihm allein zusagender Genüsse theilhaftig zu werden, die Tapferkeit, mit der ein Nordpolfahrer, nur von Wissensdurst erfüllt, die täglichen Lebensgefahren bekämpft und die härtesten Entsagungen sich auferlegt, oder die cha-

*) Goethe's Werke (Stuttgart und Tübingen 1835) Bd. 46, S. 98, 99.

raktervolle Ausdauer, mit der ein socialer Reformator dem Widerstand und der Miskennung seiner Zeitgenossen Trotz bietet; — dies alles sind echt sittliche, der energievollsten Selbstaufopferung entspringende Thaten.

Aber das Charakteristische in dieser Gestalt der Sittlichkeit ist, eben weil sie im Instinctiven, Unwillkürlichen ihre Wurzel hat, die Einseitigkeit, das Particuläre, welches ihr aufgedrückt ist, die von ihr Ergriffenen sind es ausschliesslich nur für diese Gestalt der Idee; alles andere Gute und Edle liegt ihnen ferner, aus dem Mangel klarbewusster sittlicher Bildung, aber auch durch die Beschränktheit ihres sittlichen Instincts, der nur in dem Einen Heil und Erfolg sieht. Es fehlt der sittlich organisirende Mittelpunkt des ganzen Lebens; und so ist es möglich, dass sittlicher Enthusiasmus für ein einzelnes Lebensziel mit kleinlicher Denkweise oder mit gemeiner Selbstsucht sich verbindet, oder eine entschiedene geistige Virtuosität und hochstehende Leistung des Genius zu eigentlichem Laster sich gesellt; oder endlich — was besonders charakteristisch ist, weil es der Einseitigkeit dieser ganzen Lebensauffassung entspricht — dass man ein gutes, sittlich berechtigtes Ziel durch trügerische, darum unsittliche Mittel erreichen will. Denn der oft gehörte Grundsatz, „dass der Zweck das Mittel heiligt", konnte eigentlich nur auf diesem Standpunkt entstehen oder hier wenigstens einen Schein der Berechtigung gewinnen, weil jede Einseitigkeit nur das Eine sieht und nur in einer Bahn rücksichtslos voranschreitet.

102. Einzelne energievollere Erscheinungen solcher Art streifen allerdings schon an die Gestalt instinctiver Sittlichkeit, die wir als instinctiven Heroismus bezeichneten.

Hier wird das ganze Leben ungetheilt beherrscht von einer einzigen begeisternden Idee, vor welcher alle andern Antriebe und Regungen verschwinden und welche den bleibenden Mittelpunkt unsers Willens bildet. Hier ist die dort fehlende Einheit und Uebereinstimmung des

sittlichen Vollbringens wirklich gefunden, indem die ganze Kraft und Begeisterung, welche die sittliche Idee und nur diese verleiht, im Subject ohne Rückhalt hervortritt und alle untergeordneten Interessen in sich aufgezehrt hat. Es sind die grossen, in sich einigen Charaktere, mit ungetheiltem Willen und mit entschieden siegreicher Thatkraft, so gewiss die ganze Kraft in ihrer Umgebung nur auf getheilte und vielfach zersplitterte trifft.

Hierin liegt aber zugleich die Schranke ihres Wesens und die Grenze ihrer Berechtigung. Indem sie nämlich ihre Auffassung der Idee, wegen der Stärke des Willens, den sie in dieselbe hineingelegt haben, auch für die einzig berechtigte halten, ihren trefflichen Willen irrigerweise mit der Unfehlbarkeit ihres Urtheils verwechselnd: so entsteht ihnen der Schein, in jedem Widerstande gegen sie selbst zugleich einen Frevel gegen das Gute und Heilige überhaupt (ja gegen Gott selbst) zu erblicken.

Darum tragen ihre Handlungen, mehr oder minder entschieden, das charakteristische Gepräge des unbeugsamen Eigensinns, der übergreifenden Herrschsucht; ihre Urtheile zeigen kurzsichtige Parteilichkeit oder sie verrathen ihr gänzliches Unvermögen, sich in den Standpunkt des Andern zu versetzen. Ueberschätzung ihrer selbst, Unduldsamkeit gegen Andere, bis zu verfolgungssüchtigem Fanatismus hinab, vollenden die widrigen Züge dieser Denkweise, welche dennoch in ursprünglich herrlichen Antrieben ihre Wurzel hat. Dies macht aber zugleich das Tragische ihrer Erscheinung aus und die Krisis, an der ihr Wirken scheitert, wenigstens nicht das Ziel erreicht, wie sie es sich vorstellten.

103. Es ist von der tiefsten Bedeutung zu untersuchen, was hier eigentlich fehle, um das Wesen der Sittlichkeit zu seinem vollen Ausdruck gelangen zu lassen. Dies böte aber von neuem Gelegenheit, die Macht erkennen zu lassen, welche in der Form des Selbstbewusstseins liegt, in der errungenen Klarheit über Sich Selbst.

Wie sich zeigte, ist es zunächst ein Mangel des Urtheils, welcher jene unwillkürlichen Illusionen des Vorzugs oder der Einzigkeit im instinctiven Heroismus entstehen lässt. Er meint mit aufrichtiger Zuversicht ausschliesslich das Rechte zu kennen, und diese Meinung beherrscht seinen Willen. Darum gebricht ihm Demuth, besonnene Selbstbescheidung, Anerkennung fremder Standpunkte in ihrer Berechtigung, kurz die alles erklärende und mildernde „Liebe“, von welcher der Apostel als von dem Höchsten spricht. Hier gilt es offenbar aber mehr der Aufklärung seines Denkens, als einer Läuterung des Willens; denn dieser ist seiner innern Beschaffenheit nach schon dem Sittlichen gewonnen; er ist aufopferungsfähig und aufopferungsbereit. Da aber der Wille gut ist, wird sicherlich die gewonnene Einsicht auch zurückwirken auf die Gemüthsstimmung, bis zu jenem Zustande vollkommener Anspruchslosigkeit hinauf, welcher die höchste und reifste Frucht sittlicher Gesinnung ist. Der Mensch auf dieser Stufe seines Wollens bedarf nur belehrt zu werden, Einsicht zu gewinnen über die wahre Natur des Guten und über den unendlich reichen Gehalt, in welchem es erscheinen kann, um seiner eigenen, nur particulären Stellung innerhalb jener unendlichen Aufgabe klar bewusst zu werden, und damit seinem sittlichen Eifer auch noch die freudige Anerkennung der Andern, die Liebe, beizugesellen.

Der unendliche Werth dieser Selbsterhebung gilt aber durchaus nicht lediglich den Einzelnen, sondern ganzen Bildungsepochen, und der gegenwärtigen zu allermeist. Der grosse Kampf der Geister um die höchsten Güter des wahren Glaubens, der echten Bildung und Menschensitte, des gleichen Rechtes für alle, der unsere Zeitepoche unbestritten zur wichtigsten der ganzen Weltgeschichte erhebt, — dieser Kampf könnte weit erfolgreicher und kürzer ausgestritten werden, wenn man die sittliche Einsicht voranstellte über die relative Berechtigung des gegnerischen Standpunkts, und

von beiden Seiten des Gemeinsamen, Vereinigenden bewusst zu werden suchte, welches sicherlich gefunden wird, so gewiss die Idee des Guten in letzter Instanz sich nicht widerstreiten kann und zum Bewusstsein gebracht, auch thatsächlich die versöhnende Wirkung jedesmal ausgeübt hat. Dies hiesse aber nur, in allgemeiner Formel ausgedrückt: wenn es gelänge, durch gesteigerte Bildung die Leitenden wie die Geleiteten über die blos substantielle Sittlichkeit hinaus auf die Stufe bewusster Sittlichkeit zu erheben.

104. Die sittliche Charakterbildung — so zeigte sich — kann ihre Vollendung nur darin erreichen, wenn zugleich die Klarheit des sittlichen Urtheils den an sich guten, thatbereiten Willen leitet und beherrschend überwacht. In diesem Wenigen ist unendlich Folgenreiches enthalten. Ja mit diesem, wie es zunächst scheinen könnte, nur formalen Acte der Selbsterhebung ins Bewusstsein wird erst der sittliche Charakter, als solcher, gewonnen; d. h. er wird seiner gewiss. Erst dies ist der „Charakter in seiner Angemessenheit für die Idee des Guten". Anderntheils zerstört sich daran die verderbliche Vorstellung, geeignet jede sittliche Energie zu lähmen, welche die Sittlichkeit und die Idee des Guten in ein angeblich unerreichbares Ideal verkehrt, eigentlicher noch sie in eine unwirkliche Utopie verwandelt, während umgekehrt vielmehr die sittliche Einsicht uns belehrt, dass auch im Nächsten und Kleinsten ein Sittliches vollbracht, ein Widersittliches oder Falsches abgewendet werden könne.

Indem das Besondere hierüber der „Ethik" in einer Tugend- und Pflichtenlehre überlassen bleibt, ist es gerade die psychologische Aufgabe, den entscheidenden Antheil des Bewusstseins daran ins reelle Licht zu stellen.

Durch jene Erhebung nämlich befreit sich die ganze Gestalt substantieller Sittlichkeit, sowol insofern sie in der Form des Instincts, als „einseitige Ausbildung" waltet

(§. 101), als sofern sie in einer ausschliessenden Richtung des sittlichen Willens befangen ist (§. 102), zur allgemeinen, sich gleichbleibenden und alle einzelnen Handlungen bewusst durchdringenden Gesinnung, das Gute in jeder Gestalt, in der es sich uns darbietet, zum absoluten Zwecke zu machen, d. h. es selbst vollbringen zu wollen, wie es im Andern anzuerkennen.

Hiermit ist nun jenes angestrebte „höchste Gut“, jenes vielleicht lange ersehnte, in falschen Gütern vergeblich gesuchte „Lebensideal“ uns zur fasslichen Gegenwart herabgestiegen; es ist zum bewussten, genossenen Gute geworden. In das beschränkteste Leisten, in den unscheinbarsten Beruf kann der Sittliche die ganze Idee des Guten hineinlegen, indem er sich bewusst ist, nicht blos dies Einzelne zu vollbringen, durch irgend einen unwillkürlichen Trieb daran gefesselt, oder durch mechanische Gewohnheit an dasselbe gebunden, sondern es zu thun um des darin enthaltenen Guten willen, d. h. weil er der Gegenwart der Idee darin bewusst bleibt.

Es ist dies zunächst ein theoretischer Act, ein Act des Urtheils und der gewonnenen Einsicht. Aber er ist von den entscheidendsten Folgen zur Vollendung des sittlichen Willens und Charakters, der nur dadurch Selbstgewissheit und Festigkeit im Innern, nach aussen Empfänglichkeit und Bildsamkeit sich erhalten kann, dass er klar orientirt bleibt über die sittlichen Aufgaben, die ihm innerhalb der Gemeinschaft aus seiner individuellen Lebensstellung erwachsen. Selbsthervorbringen des Sittlichen und anerkennendes Eingehen auf das von Andern Geleistete stehen jetzt im Gleichgewichte und bringen eine lebendig ausgleichende Gemeinschaft hervor, die keines künstlichen Bandes bedarf, noch als äusserliche Verpflichtung auferlegt zu werden braucht (worin vielmehr die Gefahr eines geistlos mechanisirenden Zwanges, des Todes aller wahren Sittlichkeit, sich einstellt), sondern die sich freiwillig durch unwillkürliche oder be-

wusste Wechselanziehung der Individualitäten erzeugt. Es ist dies der auf der Stufe des Naturells noch unbestimmt wirkende „Geselligkeitstrieb“ in seiner bewussten Vollendung und erfüllt mit dem allein seiner würdigen Gehalte.

Den Inbegriff von diesem allen dürfen wir nun nach einer ältern Bezeichnung der Schule die „Cardinaltugenden“ nennen: in Bezug auf das Handeln Gewissenhaftigkeit, in der sittlichen Beurtheilung Besonnenheit, in der praktischen Gesinnung Liebe, im Selbstgefühl das Bewusstsein harmonischer Thätigkeit, innere Glückseligkeit, der allgemeinen psychologischen Form nach bewusste, ihrer selbst gewisse Sittlichkeit.

Aber eben damit ist dies kein unveränderlicher Zustand, keine abstracte Vollkommenheit, sondern er muss stets neu erworben, in neuer und anderer Gestalt hervorgebracht werden. In dieser steten Selbstverjüngung liegt aber zugleich der Antrieb eines innern Fortschreitens, sodass wir sagen dürfen: es sei das Kriterium des sittlichen Charakters, in steter, sich steigernder Charakterbildung begriffen zu sein. Zwar fällt dieselbe nicht mehr in die Entselbstung des Willens — denn dieser ist, der hier waltenden Voraussetzung nach, dauernd der sittlichen Idee gewonnen — wohl aber betrifft sie die Klarheit des sittlichen Urtheils und die Besonnenheit des Handelns. Welche Stufen und innern Wandlungen die sittliche Charakterbildung hier zu durchschreiten, welche Klippe sie zu meiden habe, dies hat die „Ethik“ aufgezeigt, auf welche wir darüber verweisen (a. a. O., §. 45—48, S. 178—191).

Für den gegenwärtigen Zusammenhang bleibt nur eine Frage noch übrig; es ist zugleich die entscheidendste und tiefgreifendste, und sie führt uns zugleich an den Ausgangspunkt der letzten Untersuchung über den Willen zurück.

105. Das Stärkste, von aussen Unüberwindlichste, im Innern Unaustilgbarste, dessen Spur bis in die einzelnsten

Lebensacte sich verfolgen lässt, ist im Menschen seine Individuation, in der wir eben deshalb kein blos Phänomenales, sondern Reales, kein Product zusammengesetzter Wirkungen, sondern ein Beharrliches in geschlossener Einheit, kein erst von aussen seinen Inhalt Empfangendes, sondern mit ursprünglichen Anlagen (Instincten und Trieben) Ausgestattetes, darum selbst Ursprüngliches („Gottentstammtes") erkennen mussten (§. 70, 71). Ihr nächster, ebenso unvertilgbarer Ausdruck ist, vorbewusst und instinctiv, der „Selbsterhaltungstrieb", bis ins Bewusstsein hinaufreichend, der „Selbstwille", welcher nie aufhört sich zu bejahen und aus jeder äussern Hemmung sich wiederherzustellen. Unwillkürlicher „Egoismus" ist daher das charakteristische Merkmal des Menschen nach Wesen und Willen an seinem Ausgangspunkte. Der „Geselligkeitstrieb", das instinctiv hervorbrechende „Wohlwollen", ergänzt ihn zwar auf ebenso ursprüngliche Weise. Aber im unablässigen Kampfe der Selbsterhaltung behält jener die Oberhand, schwillt zur bewussten „Selbstsucht" heran, und so erzeugt sich jene unüberwindliche Härte der Selbstsucht, welche alles in sich und um sich her Sich unterwirft, und in der wir die Wurzel des Bösen fanden.

Dieser Universalthatsache des stets erregten und immer neu entbrennenden Selbstwillens tritt nun ebenso entschieden eine andere Thatsache gegenüber, welche wir zuerst in ihrer denkwürdigen Eigenthümlichkeit bezeichnen, dann auf ihren einzig möglichen Grund und Ursprung zurückführen.

Es gibt psychische Zustände der mannichfachsten und zugleich hochstehendsten Art — wir haben sie sämmtlich in ihren Abstufungen kennen gelernt — in denen ganz im Gegentheil das Selbst unwillkürlich sich vergisst, oder sogar mit freiem Bewusstsein, mit hingebendster Neigung einem über die Persönlichkeit hinausreichenden Zwecke (einer „Idee") sich opfert. Es ist das Gebiet der Sittlichkeit im weitesten Sinne.

Was vollzieht hier sich eigentlich, und wie haben wir psychologisch dies zu erklären? Mitten hinein unter die selbstsüchtigen oder nach ungewissen Zielen tastenden Regungen des Menschenwillens tritt, unerwartet und nicht willkürlich herbeigerufen, ein höheres Wollen, und verleiht damit unserm Wesen die ungeheuere Macht, Sich Selbst zu überwinden. Es ist ein Umschaffen des Selbstwillens aus dem Innersten, indem seine Energie dieselbe, ja sogar gesteigert erscheint, sein Ziel aber ein ganz anderes, die Uebermacht des Selbst in sich aufzehrendes ist.

Zugleich aber — und dies ist das zweite charakteristische Merkmal — ist das Selbstgefühl keineswegs etwa herabgestimmt, niedergedrückt durch das Bewusstsein jener Abhängigkeit von einem Höheren; sondern im Gegentheil findet es sich nur gesteigert und hochbefriedigt durch dieselbe, sogar in einen vollkommenern Zustand versetzt, der als „innere Glückseligkeit" empfunden wird.

Zur psychologischen Erklärung dieser Thatsache bedarf es aber keineswegs einer künstlich ersonnenen Hypothese, die da verschiedene Möglichkeiten neben einander gelten liesse, sondern die einzig gründliche Erklärung ist eben diejenige, welche das Menschenbewusstsein sich schon lange gegeben hat. Sie ist in dem enthalten, was das eigentliche Wesen und den Inhalt der Religion ausmacht. Gott ist es, der jenen höhern Willen in uns schafft, behauptet die Religion; und die besonnenste theoretische Forschung kann diese Auslegung nur bestätigen. Denn der Sieger über jene gewaltige, dem tiefsten Grunde der Dinge entspringende Selbstbejahungsmacht im endlichen Wesen kann doch gleichfalls nur ein Ueberempirisches, Göttliches sein; aber das Urwesen in seiner höhern ethischen Macht, als ewiger Wille des Guten.

106. Hiermit ist nun die höchste Thatsache gefunden, welche auch nach rückwärts das volle Verständniss uns aufschliesst. Dass Gott der ewige Wille des Guten sei, er-

fahren wir eben an uns selbst, wenn wir wahrhaft ergriffen sind von jener sittlichen, uns entselbstenden Begeisterung, die als ein Jenseitiges in uns deutlich sich abhebt von all unsern sonstigen Neigungen, Trieben und Vorsätzen, die uns zugleich hinaushebt über den alten, blos menschlichen Zustand. So sind wir praktisch in den Standpunkt eingerückt, der zwar dem Erkennen als metaphysisches oder theosophisches Ergebniss offen steht, dort aber noch immer aus uns herausgestellt werden kann als theoretische Wahrheit oder als idealistische Hypothese. Sind wir erfüllt von lebendiger Sittlichkeit, so ist jenes theoretische Dahingestelltseinlassen nicht mehr möglich; denn wir erleben jene hohe, heiligende Wirkung in uns, so gewiss wir empfinden, dass nicht der subjective Einzelwille in uns wirkt, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten. So ist das Subject, durch das Medium des Willens, Eins mit Gott geworden, als Organ seines Willens in einer gottentfremdeten Welt. Dies ist das Erste; es erklärt uns vollständig die Möglichkeit eines sittlichen Willens.

Wollen wir jedoch, nicht für die psychologische Theorie, sondern allgemein menschlich, diesen Zustand mit Bewusstsein durchdringen, wollen wir der wahren Quelle innewerden, aus welcher er entspringt und immer neue Kräfte schöpft: so erheben wir uns eben damit zweitens zur Religion. Denn diese ist in ihrem reinsten Ausdruck und in ihrer Vollendung nur die bewusste, deshalb zugleich ihres Ursprungs aus Gott eingedenke Sittlichkeit. Darum ist die Sittlichkeit nur dadurch vollendet, mit Klarheit und Selbstgewissheit durchdrungen, indem sie die Stufe der Religion gewinnt, d. h. indem sie erkennt und in stetem Selbstgefühl bewahrt (wir nennen dies „Andacht“), dass ein höherer Geist „Wohnung in ihr genommen“; ein Geist, der uns feste Zuversicht, einen „gewissen Geist“ verleiht (diese Zuversicht nennen wir Glauben in echtem, ursprünglichem Sinne), der aber zugleich uns Eingeber jegliches Guten

und der Geber unserer Beseligung ist. Und deshalb nennen wir ihn in ebenso tiefem Sinne den Geist der Liebe. Aber auch praktisch oder im Einzelnen kann der sittliche Wille nur dadurch völlig entselbstet, gereinigt, „geheiligt" werden, dass er seiner wahren Quelle eingedenk bleibt, d. h. dass er aus dem Ganzen religiöser Gesinnung auch das Einzelne vollzieht.

In Summa: Sittlichkeit ohne Religion behält etwas blos Instinctives, darum Ungewisses und Unbefestigtes; denn sie ist blind über ihren wahrhaften Ursprung, sie bleibt sich selbst ein Räthsel. Religion ohne Sittlichkeit (die Erfahrung bietet leider verschiedene Proben solchen Zwiespalts!) ist in der Gesinnung ein blos äusserlich aufgenommenes Glauben an innerlich uns Fremdes, d. h. Aberglaube, im Handeln ein Werthlegen auf ebenso äusserliche Verrichtungen und Ceremonien, eine hohle und zugleich blinde Werkheiligkeit. Erst beide zusammen wirken in uns das vollkommen geistige Leben, und erst durch ihre Gemeinschaft kann (was zunächst hier die Frage war) die „sittliche Charakterbildung" sich vollenden.

Hiermit sind wir nun zu dem Punkte der Untersuchung gelangt, den die „Allgemeine Schlussbetrachtung" (§. 373) aufnimmt und dem dortigen Zusammenhange gemäss weiterführt. Wir haben dadurch auch vom Willen und Gefühle aus, wie oben vom Denken, die Stufenfolge der psychologischen Entwickelung dargelegt und damit die Aufgabe des „Anhangs" vollendet.

Aber schon hier kündigt sich an, was wir als höchstes Schlussergebniss der ganzen Psychologie aufzeigen: dass im bewussten Einswerden mit Gott, in der (wahren) Religion, auch der Schlusspunkt der ganzen psychologischen Entwickelung, die nicht mehr zeitliche oder zufällige, sondern ewige und wesenhafte „Bestimmung des Menschen" (darum auch der „Menschheit") gefunden sei.

Fünftes Kapitel.

Seele, Geist, Bewusstsein vom Standpunkte der Psychophysik.

---

107. Gründliche und besonnene Forschung überredet nicht, sie überzeugt. Aber nicht blos davon, was sie sicher zu wissen behauptet, sondern gerade darin bewährt sie Besonnenheit, dass sie zugleich Rechenschaft gibt von dem, was ihr ein blos Wahrscheinliches bleiben müssé, in genau abgestuftem Grade dieser Wahrscheinlichkeit. Endlich auch darüber Einsicht zu geben, wo die absolute Grenze alles Forschens liege, ist verdienstliche Leistung; denn damit werden vergebliche Bemühungen abgeschnitten, grundlose Behauptungen für immer getilgt.

Wol mit Recht darf behauptet werden, obgleich diese Einsicht noch keineswegs überall sich Bahn gebrochen hat, dass durch Gründung der Psychophysik, dieses jüngsten Nebenzweiges der Anthropologie, all die zahlreichen und sehr verschiedenartigen Probleme, welche die Wechselwirkung physiologischer und psychischer Phänomene betreffen, unter einen neuen Gesichtspunkt gerückt sind, welcher ihre Erklärung theils vereinfacht, theils erleichtert; während zugleich durch die methodische Behandlung dieser Wissen-

schaft eine gesichertere Lösung jener Probleme möglich wird, als wie sie bisher der physiologischen und psychologischen Forschung gelingen wollte.

Es wird deshalb wohlgethan sein, vor allen Dingen festzustellen, worin einerseits der Grundgedanke, andererseits die eigenthümliche Methode der neuen Wissenschaft bestehe.

108. Der Grundgedanke oder sagen wir besser: das Postulat solcher Wissenschaft ist eigentlich so alt, als die Frage besteht nach dem „Verhältniss von Seele und Leib"; d. h. seit die Erfahrung sich aufdrängte, dass keinerlei psychische Processe zu Stande kommen, ohne an gewisse leibliche Organe geknüpft zu sein; dass ferner von der dauernden oder wechselnden Beschaffenheit dieser leiblichen Unterlage auch die Integrität, Stärke, Vollkommenheit jener psychischen Processe durchaus abhängig sei. Mit einem Worte: stete Wechselwirkung von „Seele" und „Organismus", bestimmter noch: Abhängigkeit der erstern von dem dauernden oder wechselnden Zustande des letztern; unter diesen doppelten Gesichtspunkt lassen sich alle die verschiedenen hierherfallenden Thatsachen zusammenfassen; und so musste die (psychophysische) Aufgabe entstehen, zu erforschen: was das innere, das Causalitätsverhältniss zwischen „Seele" und „Leib", schärfer ausgedrückt: zwischen den bewussten und bewusstlos bleibenden Zuständen des Organismus sei?

109. Denn zugegeben muss werden, dass die Thatsache einer durchgängigen seelischen Abhängigkeit sogar der Auffassung günstig scheine, das Dasein eines „besondern Seelenwesens" überhaupt für problematisch zu halten. Was in solchem Umfange und solchem Grade als abhängig sich erweist von leiblichen Processen, das kann um dieser Unselbständigkeit willen, wenigstens problematisch oder versuchsweise, auch als blosser Effect, als Resultante jener Processe betrachtet werden. Dass diese wenigstens mögliche, und darum zu prüfende Auffassung, falls sie

sich bestätigen sollte (sie wird sich zwar nicht bestätigen!) dennoch in keinerlei materialistische Hypothesen auslaufen könne, wird eine spätere Bemerkung lehren (§. 118). Wie daher auch die Entscheidung über jene Frage ausfalle: niemals werden die psychischen Phänomene aus stofflichen Wirkungen, Bewegungen, Veränderungen u. dgl. erklärt werden können. Die Frage, um welche es hier sich handelt, hat einen völlig andern Sinn, nämlich den: ob die Thatsache der Einheit unsers Bewusstseins das Resultat zusammengesetzter Wirkungen, blosses Phänomen sei, oder ob sie auf die Einheit eines realen Substrates zurückgeführt werden müsse?

Aus diesem allen erwächst nun eine Reihe von sehr bekannten und vielbehandelten Problemen, welche insgesammt auf dem Boden der Psychophysik sich befinden und eigentlich nur Theile eines umfassenden, von ihr zu lösenden Gesammtproblems sind.

110. Was nun die eigenthümliche methodische Behandlung jener Probleme betrifft — und nur insofern kann überhaupt von der Psychophysik als neuer Wissenschaft die Rede sein — so beruhen sie auf dem doppelten Grundsatze:

zuvörderst alle metaphysischen Voraussetzungen und Hülfsbegriffe über das „Wesen“ der Seele streng abzulehnen, dagegen in diesem Betreff alles auf Erfahrungsbeweise zu stützen;

sodann — nach dem Principe aller Erfahrungsforschung: die bereits gefundenen Gesetze und Analogien so weit auszudehnen, als der innere Charakter der zu erklärenden Thatsachen es zulässt — das Seelenwesen, falls eben aus Erfahrung die Nothwendigkeit solcher Annahme sich ergibt, wenigstens versuchsweise nach Analogie der realen Wesen zu betrachten, welche den physischen Phänomenen zu Grunde gelegt werden müssen, die allgemeinen Gesetze, die an diesen sich bewahrheiten, auch auf jenes Gebiet auszudehnen, soweit seine Eigenthümlichkeit es nicht

verbietet, überhaupt durchaus antidualistisch zu untersuchen, was erfahrungsgemäss beiden Gebieten etwa gemeinsam sein möge?

Wie auf dem Wege dieses heuristisch vergleichenden Verfahrens bereits neue Ergebnisse wichtiger Art gewonnen worden, wird sich zeigen.

111. Gleichwie nun durch diese Grundsätze nach oben hin für die psychologischen Fragen eine feste Grundlage gewonnen ist, so wird auch nach unten, in Betreff desjenigen, was man „Leib“, „Materie“, „Stoff“ zu nennen gewohnt ist, ein völlig neuer Maassstab des Urtheils begründet. Man wird fortan den Ausdruck: „Materie“ einem „Immateriellen“ gegenüber, folglich den ganzen Gegensatz von „materiell“ und „immateriell“ völlig verbannen müssen aus einer genauen, auf klare Begriffe dringenden Wissenschaftssprache.

112. „Materie“, „Stoff“ ist eine durchaus unbestimmte, das Heterogenste verworren zusammenfassende Abstraction, lediglich Vorstellung, kein wissenschaftlicher Begriff. Sie bezeichnet ein höchst verschiedenartiges, zu allermeist unbekanntes Reale, welches den mannichfaltigen sinnlichen Phänomenen zu Grunde liegt. Wir wissen nicht, was Materie sei, und werden es nie erfahren, weil Materie, Stoff, als solche, gar nicht existiren. Wir wissen daher auch ebenso wenig, was sein Gegensatz „Immateriell“ bedeute.

Beiden müssen wir vielmehr substituiren dasjenige, was nur durch die „äussern“ Sinne erfahrbar wird, das „Sinnenfällige“, dem gegenüber, was nur innerhalb des Bewusstseins vorgeht, nur dem „innern“ Sinne zugänglich ist. Erst hiermit ist einestheils eine feste, deutlich erkennbare Grenze gezogen zwischen den zwei Gebieten, andererseits nur das rein Thatsächliche bezeichnet, ohne die Hinzumischung irgend eines Hypothetischen, willkürlich und ungeprüft Hineingetragenen sich zu verstatten.

113. Wie aber das Sinnenfällige selbst für uns ent-

stehe, ferner was es *an sich* sei und bedeute, wird gleichfalls allein auf diesem Wege erfahrungsmässiger Induction festzustellen sein, aber sehr verschiedenen Untersuchungsgebieten zufallen.

Denn schon hier erweist sich, dass der *Inhalt* des Sinnenfälligen nur das Product unserer Sinnenempfindung, nichts an sich selbst sein könne. Was wir „*Sinnenwelt*" nennen, ist nichts Anderes als die Summe von Empfindungen, die ein bewusstes Wesen zu bestimmten Gruppen und Einheiten (zu einem „Sinnendinge") *in sich* zusammenfasst, *Phänomen* für den Geist.

Was es *an sich* sei, *hinter* seinem Phänomenalen, und als realer Grund desselben, muss für die Psychologie wie Psychophysik eine offene, von *beiden* nicht zu erledigende Frage bleiben. Nur das fordert die psychologische Erfahrung, den Unterschied eines *objectiven* Phänomens — und unter diesen Begriff fällt der Inhalt des gesammten „Sinnlichen" — von blos *subjectiven* Phänomenen (Sinnentäuschung, Hallucination, Einbildung) streng bei dieser Untersuchung festzuhalten.

114. Was dagegen das *reale Ansich*, der objective Grund der Empfindungen in den verschiedenen Sinnengebieten sei, ist der *Naturwissenschaft* zur Erforschung zu überlassen; denn *dies* ist nicht mehr ein psychologisches oder psychophysisches Problem. Die Grenze nämlich, von wo aus die Psychophysik und Psychologie ihre Untersuchung aufzunehmen haben, liegt eben da, wo das natürliche Reale als Sinnenreiz auftritt und in Empfindung sich umsetzt.

Sofern aber die Psychologie von den betreffenden Ergebnissen der Naturwissenschaft Kunde nimmt, wird es ihr möglich, Vergleichungen zwischen beiden Gebieten anzustellen, und darauf gewisse Hypothesen zu gründen, welche der Natur der Sache nach eben nur *Hypothesen*, mit einem gewissen, grösser oder geringer anzuschlagenden Maasse von

Wahrscheinlichkeit, bleiben können. Wir werden später von dieser Befugniss Gebrauch machen.

115. Wichtig dagegen für die Psychophysik und Psychologie ist die schon hier sich ergebende einfache Betrachtung: dass unser „Leib", als Theil der Sinnenwelt und allein durch Sinnenperceptionen uns bekannt, gleichfalls in das Gebiet des Phänomenalen gehöre. Es ist nur das nächste, unmittelbarste, von unserm Bewusstsein unabtrennlichste **objective** Phänomen eben dieses Bewusstseins, **und weiter nichts.**

116. Bereits an dieser Stelle könnte daher die psychophysische Auffassung als zulässig erscheinen: dass dasjenige, was wir „Leib" und „Seele" nennen, an sich selbst nur die Form einer doppelten Erscheinungsweise eines und desselben Grundwesens sei: „Leib", wie es als Unbewusstes, zugleich aber auch als Sinnenfälliges, „Seele", wie es als Bewusstsein Erzeugendes sich kundgibt.

Doch bitten wir, diesen hier keineswegs schon zu voller Klarheit und durchgängiger Bestimmtheit zu erhebenden Satz vorerst nur als einen Gedanken aufzufassen, welcher die Aufmerksamkeit auf den entscheidenden Punkt der folgenden Untersuchungen leiten soll, indem er dem bisherigen doppelten Haupthinderniss aller Verständigung entgegentritt: von spiritualistischer Seite die Zweiheit und den Gegensatz von Seele und Leib zu behaupten, von Seite des Materialismus den „Leib", dies blosse Sinnenphänomen, als das einzig Reale und Wirksame im Menschenwesen zu betrachten.

117. Zur schärfern Bestimmung jenes Satzes werden sich nämlich entscheidende Gründe ergeben, um in demjenigen, was man sehr unbestimmter und verworrener Weise „Leib" nennt, ein Doppeltes zu unterscheiden: ein Seelisches, aber bewusstlos Thätiges, welches der reale und beharrliche Träger der bewussten Seite ist, die man bisher allein als „Seele" anerkannte, welches zugleich aber auch

das Beharrliche und das Gestaltende in der phänomenalen Leiblichkeit bleibt („innerer“ Leib), und ein wechselndes, aus der Welt chemischer Stoffe, die unaufhörlich eintreten und wieder ausscheiden, stets neu configurirtes Körperphänomen („äusserer“ Leib, von Andern höchst treffend wol auch „Leichnam“ genannt).

Dies sei indess, wie gesagt, vorerst nur zur Orientirung für das Folgende angedeutet, ohne behaupten zu wollen, schon den Beweis dafür gegeben zu haben.

118. Dagegen ist schon hier ersichtlich, dass durch jenes bereits feststehende Ergebniss (§. 113—115) jeder materialistische Erklärungsversuch psychischer Phänomene mit der Wurzel abgeschnitten sei; nicht etwa wegen der bedenklichen Folgen, welche daraus gegen das moralische Wesen des Menschen abgeleitet werden könnten, sondern infolge einfacher logischer Consequenz und aus allgemein wissenschaftlichen Gründen. „Erklären“ heisst zweifelsohne nur: eine Erscheinung aus ihrer realen Ursache ableiten, oder auch im Phänomenalen dessen realen Grund entdecken. Nun hat sich aber gezeigt, dass „Materie“, „Stoff“ gar nichts Reales, sondern selbst nur die phänomenale Wirkung tiefer liegender Ursachen sei, die eben deshalb gar nicht mehr mit Prädicaten der phänomenalen Welt belegt werden können. Auch in den physischen Erscheinungen ist die eigentlich wirkende Ursache niemals ein Sichtbares, Hörbares, Tastbares, Schmeckbares oder Riechbares. Steht dies nun für jeden Naturforscher in Betreff der physikalischen Erscheinungen unzweifelhaft fest, so muss es vollends als die unterste Staffel rohsinnlichen Aberglaubens bezeichnet werden, wenn man im Hirn, diesem sichtbaren und palpabeln Sinnenobject und in seinen (übrigens unbekannten) materiellen Veränderungen die hervorbringende Ursache des Bewusstseins und der ganzen innern Welt entdeckt zu haben glaubt.

Anmerkung.

Es scheint zweckmässig, daran zu erinnern den Versicherungen materialistischer Arroganz gegenüber, die noch immer behauptet, allein den Reigen echter Wissenschaft anzuführen, dass neuerdings gerade die namhaftesten Vertreter der Physiologie aufs ausdrücklichste jener Auffassung entgegentreten oder ihre gänzliche Unzulänglichkeit anerkennen. Es ist damit der Wendepunkt bereits gekommen, der zu erwarten war, wenn man sich der Bedingungen „exacter Forschung" genauer erinnern wollte. So sagt einer der besonnensten physiologischen Forscher, K. Vierordt („Grundriss der Physiologie des Menschen" [3. Aufl., 1864], S. 468) über diesen Gegenstand Folgendes:

„Der Spiritualismus ist ausser Stand, sich irgend welche Vorstellung zu bilden von den Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele und von den Schicksalen der Seele, wenn der Leib zerfällt. Hierin bietet der Materialismus im Princip keine Schwierigkeiten; wohl aber beginnen diese sogleich, wenn es sich auch nur um den ersten, noch so kleinen Schritt auf diesem Gebiete" (dem psychischen) „handelt. Liegt schon zwischen niedern psychischen Vorgängen, z. B. den sinnlichen Empfindungen des Rothen, des Bittern u. s. w. und den diese Empfindungen unmittelbar erregenden Nervenprocessen eine unausfüllbare Kluft; sind wir also schon da, wo die Seele notorisch" (doch blos) „angeregt wird von einem bestimmten Aeussern, nicht entfernt im Stande, einzusehen, wie die hier unleugbar vorhandene besondere materielle Bewegung im Hirn umgesetzt wird in diese besondere Form der Empfindung; ist sogar die Kenntniss der (zur Zeit gänzlich unbekannten) besondern physischen und chemischen Vorgänge im nervösen Sehapparate, welche an die specifischen Empfindungen des Blau, Roth u. s. w. gebunden sind, ausser Stand, den betreffenden Empfindungsinhalt zu erklären: was soll es dann nützen, auch die höhern, von der Aussenwelt zu-

nächst unabhängigen Leistungen der Seele, die Vorstellungen, Begriffs- und Urtheilsbildungen, in ihrer unendlichen Vielheit, als Resultate ebenso vieler correspondirender Bewegungen der Hirnsubstanz anzusehen! Der seelische Vorgang ist schlechterdings nicht vergleichbar mit irgend einem physischen Vorgang, also nicht erklärlich aus materiellen Veränderungen im Gehirn. Wenn mit veränderten Zuständen des Gehirns auch die psychischen Functionen sich anders gestalten, so beweist dies eben nur — was niemand leugnet — dass die Seele vom Gehirn aus bestimmbar ist und dass die Intensität, Klarheit u. s. w. des psychischen Processes abhängen kann von Zuständen des Hirns. Aber alle diese Momente, welche der Materialismus so betont, die Blutzufuhr, die chemische Constitution, der Grad und die Art des Stoffwechsels, kurz sämmtliche physische Charaktere und Vorgänge im Hirn — sie sind blos von modificirendem Einfluss auf die Seele. Nun und nimmermehr aber stellen sie die wahren, zureichenden, nächsten Ursachen der Seelenerscheinungen selbst dar. Der Materialismus ist somit nicht im Stande, Seelisches und Materielles wissenschaftlich zu vermitteln."

Im Gegensatze zu jener directen Verneinung führen wir einen Physiologen an, der von seiner Hinneigung zu materialistischen („realistischen") Anschauungen kein Hehl macht, bei wirklicher Anwendung derselben im Besondern jedoch direct oder indirect zu dem Geständniss genöthigt ist, dass mit dieser Ansicht für Erklärung der psychischen Erscheinungen und des Zusammenhangs derselben mit ihren leiblichen Bedingungen ebenso wenig gewonnen sei, als durch die entgegengesetzte dualistische Auffassung des Spiritualismus; welcher letztern Behauptung — den Spiritualismus in alter gewöhnlicher Weise gefasst, und nur diesen kennt unser Verfasser — wir vollständig beitreten, indem wir selbst in diesem Betreff stets das Gleiche behauptet haben.

Der Physiolog, den wir meinen, ist C. Ludwig („Lehrbuch der Physiologie des Menschen", 2 Bde., Leipzig 1852, 1856), der in seiner „Einleitung" (Bd. I., S. 2) sich ausdrücklich zur „physikalischen" Richtung bekennt, als deren Hauptvertreter er neben Dubois-Reymond, Brücke, Schiff u. A. genannt werden kann. Indess scheint uns dies Werk darum von besonderer Bedeutung, weil bei der genauen und umsichtigen Behandlung des Einzelnen recht klar wird und ausdrücklich eingestanden werden muss, wie wenig bisher die „physikalische" Nervenphysiologie Haltbares, oder auch nur Brauchbares ermittelt habe, um die psychischen Vorgänge, selbst in ihren einfachsten Erscheinungen, in der „sinnlichen Empfindung" zu erklären, um wie viel weniger in ihrer Gesammterscheinung begreiflich zu machen. Vielmehr wird die klaffende Lücke hier recht sichtbar, welche unausfüllbar besteht zwischen der innern Natur der auf sich zurücksichwendenden, in der Doppelreihe des Fürsichseins verlaufenden Thätigkeit, welche wir „Bewusstsein" nennen, und zwischen dem Versuche, seine Entstehung aus Molecularbewegungen der Nerven, aus elektrischen Strömen u. dgl. begreiflich zu machen, welche immer doch nur eine einfache Reihe von Vorgängen darstellen können. Das Gesammtergebniss ist eine indirect eingestandene und im Einzelnen nicht zu verleugnende Bankrotterklärung des Materialismus überhaupt; denn welche innere Bedeutung kann eine Hypothese in Anspruch nehmen, die in vergebliche Erklärungsversuche ausläuft und statt wirklicher Leistungen eine blosse theoretische Velleïtät bleibt?

Wir geben unserm Verfasser aus ganz ähnlichen Gründen den alten Spiritualismus preis; dagegen dürfen wir ihn auffordern, bei dem dadurch entstandenen Vacuum, gleichsam versuchsweise mit uns auf einen neuen Standpunkt zu treten, welcher ebenso den Spiritualismus hinter sich lässt, wie der materialistischen Auffassung ein gründliches Ende macht. Es ist jener der Psychophysik. Und er kann dies

ohne Inconsequenz; denn er selbst bezeugt es ausdrücklich, dass „die physikalische Physiologie niemals sich sträuben werde, einer neuen, bisher noch nicht bekannten Fundamentalbedingung Eingang in den Kreis ihrer Betrachtung zu gestatten, wenn diese als eine in Wirklichkeit bestehende erwiesen ist“ (Bd. I, Einleitung, S. 2).

Die entschiedenste Verwerfung jeder materialistischen Erklärungsweise spricht auch ein Mann aus, der als besonnener Beobachter und scharfer Denker anerkannterweise in der ersten Reihe unter den Pathologen und Psychiatrikern der Gegenwart zu nennen ist. Es ist W. Griesinger in seinem epochemachenden Werke: „Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten“ (2. Aufl., Stuttgart 1861). Dies Urtheil ist jedoch nicht nur wegen des gerechten Ansehens, in welchem jener Name steht, von besonderm Gewicht, sondern weit mehr noch darum, weil Griesinger einer (übrigens auch von uns getheilten) Grundansicht vom Wesen und von der Entstehung der psychischen Krankeiten huldigt, die ihn bei weniger Besonnenheit und Denkstrenge geradezu in die Arme der Materialisten hätte führen müssen, wie denn die Oberflächlichern unter denselben ihn auch vielfach zu den Ihrigen zählen werden.

Er stellt den Grundsatz auf und sucht ihn an der Pathologie der Krankheitserscheinungen durch sein ganzes Werk hindurch zu erhärten: „dass Geisteskrankheiten nur Gehirnkrankheiten seien“. Dies erscheint nach dem Wortlaute als eine völlig materialistische Behauptung. Aber dem eindringenden Forscher ergibt sich eine ganz andere Deutung, indem er die blos veranlassenden und die direct wirkenden Ursachen des Irreseins genau unterscheidet. Er spricht das Ergebniss seiner Untersuchung vorläufig dahin aus: „Wir werden sehen, dass fast die ganze Pathogenie des Irreseins darin besteht, dass aus innern organischen Ursachen psychische Verstimmungen entstehen, und wie erst später aus diesen einzelne, der neuen Stimmung ange-

messene, irre Vorstellungen hervortreten, auf deren speciellen Inhalt dann die mannichfachsten Umstände Einfluss haben" (S. 33).

Wir werden auf den zuletzt angedeuteten wichtigen Punkt noch einmal zurückkommen.

Hiermit hat Griesinger nun das Recht, seine Ansichten scharf und bestimmt von denen des Materialismus abzuscheiden, und die Gründe, mit denen er es thut, sind die zutreffendsten, die sich denken lassen: „Wirkliche Auskunft über das Geschehen in der Seele vermag weder der Materialismus zu geben, der die Seelenvorgänge aus den körperlichen, noch der Spiritualismus, der den Leib aus der Seele erklären will" (?). „Wüssten wir auch alles, was im Gehirn bei seiner Thätigkeit vorgeht, könnten wir alle chemischen, elektrischen u. s. w. Processe bis in ihr letztes Detail durchschauen — was nützte es! Alle Schwingungen und Vibrationen, alles Elektrische und Mechanische ist doch immer noch kein Seelenzustand, kein Vorstellen." — —

„Was soll man nun zu dem platten und seichten Materialismus sagen, der die allgemeinsten und werthvollsten Thatsachen des menschlichen Bewusstseins über Bord werfen möchte, weil sie sich nicht im Gehirn mit Händen greifen lassen? Indem die empirische Auffassung die Phänomene des Empfindens, Vorstellens und Wollens mit Hirnthätigkeiten verknüpft" („denn", so äussert der Verfasser später, „dass die Seelenthätigkeiten immer von materiellen Acten begleitet sein müssen, leugnet wol niemand") — „so lässt sie nicht nur den thatsächlichen Inhalt des menschlichen Seelenlebens in seinem ganzen Reichthum unberührt, und hält namentlich die Thatsache der freien Selbstbestimmung nachdrücklich fest; sie lässt namentlich auch die metaphysischen Fragen offen, was es etwa sei, welches als Seelensubstanz in diese Relationen des Empfindens, Vorstellens und Wollens eingehe, die Form der psychischen Existenz" (des Bewusstseins) „annehme. Sie muss ruhig die

Zeit erwarten, wo die Fragen über den Zusammenhang des Inhalts des menschlichen Seelenlebens mit seiner Form statt zu metaphysischen — zu physiologischen Problemen werden.“ (Wir glauben, dass dazu die Psychophysik die ersten Rudimente geben könne, wobei freilich der Ausdruck: „physiologisch“ in sehr erweitertem Sinne gefasst werden müsste!)

„Möchte man indessen aufhören, sich wegen unbeantwortbarer Fragen zu verfolgen, sich in der Wissenschaft mit Steinen zu werfen und mit Einmischung ganz heterogener Gesichtspunkte zu verketzern! Möchten noch die Fanatiker und Pietisten des Materialismus einen Punkt bedenken, der mir bei den bisherigen Discussionen über diese Fragen noch nicht gehörig hervorgehoben scheint. Die elementaren Vorgänge in den Nervenmassen werden wol, besonders wenn man sie sich — wie heutzutage Viele thun — als elektrische denkt, nothwendig höchst einfache, in plus und minus bestehende, bei allen Menschen immer identische sein. Wie könnte aus ihnen allein und unmittelbar die unendliche Mannichfaltigkeit der Vorstellungen, Gefühle, Willensrichtungen nicht nur der einzelnen Menschen, sondern ganzer Jahrhunderte hervorgehen?“ (a. a. O., S. 6, 7.)

Bei dieser Veranlassung sei uns gestattet, den Erklärungen Griesinger's über den Ursprung und das Wesen der Geistesstörungen gegenüber eine Stelle aus unserer „Anthropologie“ anzuführen, welche in etwas anderm Zusammenhange und aus noch allgemeinern Prämissen auf das völlig gleiche Ergebniss hinauskommt, in der Begründung desselben jedoch nicht unwesentlich abweicht. Es wird dort davon ausgegangen, dass das „Leben“, der Lebensprocess, in einer Reihe von „Instinctthätigkeiten“ bestehe, deren innerster Grund die „Phantasie“ sei, nicht aber wie gewöhnlich als blos im Bewusstsein waltende Thätigkeit gefasst, sondern als doppelseitiges, aus dem Realen (Bewusst-

losen) ins Ideale (Bewusste) übergehendes Bildvermögen (§. 195—199). Nachdem hiervon der thatsächliche Beweis gegeben ist, indem die Wirksamkeit der Phantasie in eigentlich organischen Vorgängen, Heilprocessen u. dgl. erfahrungsgemäss festgestellt wird: erklärt sich daraus auch der durchgreifende Parallelismus zwischen organischen („leiblichen") Stimmungen und unwillkürlich sich bildenden Bewusstseinsacten, von dumpfempfundenen Lebensgefühlen und Stimmungen an bis zu mehr oder minder lebhaften und ausgeprägten Gleichnissbildern derselben, in Hallucinationen, Wahnvorstellungen, Wachträumen, „fixen Ideen" (§. 200—204). Und an diese Reihe psychischer Erscheinungen knüpft sich nun auch die eigentliche Geistesstörung stetig und ungezwungen an.

Wie sich nämlich aus dem soeben Bemerkten ergibt, findet hier auch die unwillkürliche, oder, wie man gewöhnlich sagt, die aus „leiblichen" Ursachen entspringende Geistesstörung ihren Ursprung und ihre Erklärung. Zugleich müssen wir aber auch aus diesem Grunde dem Begriffe der Geistesstörung einen weit universellern Charakter beilegen, als man gewöhnlich ihm zuzuerkennen pflegt. Es folgt nämlich aus allem Bisherigen von selbst, dass jede bedeutende Verstimmung im Organismus auch als psychische, im Bewusstsein sich widerspiegelnde Verstimmung auftreten könne, entweder dann in bildlosen allgemeinen Misgefühlen bleibend, oder bis zur verbildlichenden Vorstellung sich steigernd.

Es ist daher theoretisch erklärlich und durch Erfahrung nur allzu oft bestätigt, dass jede leibliche oder seelische Verstimmung in vorübergehender oder in bleibender Weise bis zur Störung des bewussten Vorstellungslebens, bis zu Wahnvorstellungen sich verstärken kann; sodass wissenschaftlich wie factisch kaum eine feste Grenze zu ziehen ist zwischen völliger Geistesstörung und völliger Geistesgesundheit, welche vielmehr durch kaum übersehbare Abstufungen ineinander überführen.

Die eigentliche, entschiedene „Geistesstörung“ endlich beruht auf solchen unwillkürlich sich erzeugenden, irgend eine psychische Verstimmung verbildlichenden, zugleich aber im Bewusstsein festgewordenen, darum geglaubten Wahnvorstellungen. Am füglichsten könnten sie darum „Phantasiekrankheiten“ genannt werden, eben wegen ihres doppelten Ursprungs aus der doppelseitigen Wirkung der Phantasie. Sie können einerseits ihre Quelle in organischem Leiden haben, welches bei dauernder und zugleich intensiver Wirkung nicht blos als dunkle Gefühlsverstimmung auftritt, sondern, in ein Phantasiesymbol verwandelt, als Vision, „fixe Idee“, ins Bewusstsein emporsteigt. Und so ist völlig erklärlich, wie Geistesstörung und Leibesübel sich ablösen können. Jenes Gemeinsame, in den Organismus wie ins Bewusstsein Wirkende, die Phantasie, wird dabei nur in verschiedener Richtung angesprochen, und zu einer doppelten, sich ablösenden Thätigkeit veranlasst. Reichliche factische Belege zu diesem Alterniren leiblicher Uebel und psychischer Störungen, z. B. des intermittirenden Fiebers mit Melancholie, des chronischen Rheumatismus oder der Lungentuberculose und des Irreseins, finden sich in allen psychiatrischen Werken, namentlich bei Griesinger, a. a. O. im Kapitel: „Somatische Ursachen“, S. 179—210.

Aber auch aus geistiger, dem Vorstellungsleben allein angehörender Quelle kann Geistesstörung hervorgehen. Jede heftige Leidenschaft ist schon der Anfang dazu, wenn sie unwillkürlich bildererzeugend in die Phantasiethätigkeit sich umsetzt und das vorher klare Bewusstsein in den Nebel ihr entsprechender Bilder und Vorstellungen eintaucht, welche nun immer mächtiger und unwillkürlicher sich befestigen. Zwischen „Laster“, d. h. jeder zügellos und unwillkürlich im Bewusstsein waltenden Leidenschaft, und eigentlicher Geistesstörung ist, wie wir in unserer Ethik an der Phänomenologie des Bösen zeigten, nur ein gradueller, factisch oft schwer zu ziehender Unterschied.

Auch die Heilung der Geisteskrankheiten muss diesen gemeinsamen Ursprung aus falsch gesteigerter Phantasiethätigkeit immer im Auge behalten. Sie soll die Kräftigung bewusster Intelligenz und selbstbeherrschenden Willens zur Hauptsache machen, Ruhe und Klarheit des Gemüths hervorrufen, um der übermässig in uns emporgewachsenen Macht des Unwillkürlichen, worin eben die Quelle aller Geistesstörung liegt, das Gegengewicht zu bieten, endlich durch ableitende Geistesbeschäftigungen andere psychische Vorstellungen und Interessen erwecken, vor denen der Irrwahn allmählich ins Dunkel zurücktritt*).

Nach unsern Prämissen, aber nur nach unsern, wie uns scheinen will, erklärt sich auch eine andere Eigenthümlichkeit der Geistesstörungen im Unterschiede von den blos somatischen Leiden. Es ist der durchaus individuelle Charakter der Geistesstörung, welcher in jedem einzelnen Falle dem eingelebten Vorstellungskreise der bestimmten Persönlichkeit genau sich anschliesst und durchaus unvertauschbar nur diesem entspricht. Auch Griesinger hat wenigstens indirect auf diesen Umstand hingedeutet durch die treffende Bemerkung: wie dürftig und unzureichend jede materialistische Erklärungsweise bleibe, indem sie genöthigt sei, die so unendlich mannichfachen und reich individualisirten psychischen Erscheinungen auf den Wechsel von Plus- und Minuselektricität oder auf chemischen Stoffwechsel oder auf mechanische Bewegungen zurückzuführen.

Diese Bemerkung gilt aber auch noch in einem andern Sinne. Alle somatisch-organischen Ursachen zeigen einen durchaus constanten, gleichartigen Charakter, sowol in ihren gesunden Wirkungen, wie in den Krankheitserscheinungen. Die Ernährungs-, Athmungs-, Generationsprocesse sind

---

*) „Anthropologie", (2. Aufl., 1860), §. 205. S., 478—480. Mit Obigem stimmt überein, was Griesinger a. a. O., S. 499 über das psychische Heilverfahren sagt.

überall wesentlich dieselben; die Fieber, Krämpfe, Delirien tragen ebenso einen gemeinsamen Grundcharakter. Was aber den Vorstellungsinhalt der Fieberdelirien z. B. betrifft, so zeigt er sich sogleich als ein durchaus individueller. Dasselbe gilt in ausgeprägtester Weise von den chronischen Delirien, den eigentlichen Geistesstörungen. Jeder Irre huldigt nur seiner eigenen, selbst erzeugten, allein ihm angehörenden „fixen Idee". Wie sehr auch der allgemeine Charakter der Melancholie oder Narrheit oder des acuten Wahnsinns dabei vorschlagen mag, — der Inhalt ist immer ein verschiedener.

Dessenungeachtet werden wir Anstand nehmen, die von uns gewählte Begriffsbestimmung: die Geistesstörungen seien „Phantasiekrankheiten", als eine völlig erschöpfende und adäquate an die Stelle jeder andern setzen zu wollen. Sie sollte vorläufig nur bezeichnen, worauf es uns ankam: auf die gemeinsame Grundursache in der Seele nämlich hinzuweisen, aus welcher erklärlich wird, wie Unbewusstes (im gesunden wie kranken Leben) in Bewusstsein übergehen könne, darin aber zugleich unwillkürlich in einen symbolischen Ausdruck, in ein „Bild" verkleidet werde.

Diese Grundursache ist aber eben das, was wir „Phantasie" nennen, über welche wir infolge eines erschöpfenden Inductionsbeweises den Erfahrungssatz aussprechen durften: „dass sie gar nicht blos oder ausschliesslich ein «Geistesvermögen», d. h. eine lediglich der bewussten Sphäre der Seele angehörende Thätigkeit sei; dass sie recht eigentlich ein Mittleres, ein ebenso bewusstlos realisirendes wie ideelles Vermögen bilde und darum ganz gleicherweise in das Gebiet des «Lebensprocesses» der bewusstlos zweckmässigen Körperbildung und Körpererhaltung hinabreiche, wie den höchsten Ideen zur beseelenden Gestaltung diene." *)

*) „Anthropologie" (2. Aufl.), S. 477.

119. Wir lenken zur allgemeinen Frage zurück: ob auch nur die Entstehung der untersten Stufe des Bewusstseins, der Sinnenempfindung, sich aus materialistischen Voraussetzungen erklären lasse? Wir müssen historisch constatiren, dass dies von den Hauptvertretern der gegenwärtigen Nervenphysiologie ausdrücklich verneint werde. A. Fick („Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Sinnenorgane", [Lahr 1864], S. 3 fg.) erklärt sich in dieser Beziehung folgendergestalt: „Es ist gut zu bemerken, dass von physiologischer Seite eine eigentliche Erklärung der Empfindung nicht erwartet werden kann. Gesetzt auch, jene Molecularbewegungen, welche den verschiedenen Modificationen des Empfindens als materielle Grundlage dienen, wären sehr wesentlich verschieden und wären mechanisch ganz genau bekannt: so wird doch gewiss niemand daran denken, es könne jemals gezeigt werden, warum die eine Bewegungsform denjenigen Seelenzustand hervorrufe, den wir als Lichtempfindung kennen, warum die andere Bewegungsform einen Seelenzustand von unvergleichbar anderm Charakter, etwa die Schallempfindung, bedingt. Zwischen dem durch innere Erfahrung gegebenen Charakter einer Empfindung und dem mechanischen Charakter einer Bewegung materieller Theilchen, seien sie ponderabel oder imponderabel und stelle man sie sich vor wie man wolle, ist offenbar an sich gar keine Beziehung denkbar."

Daraus folgt nun von selbst, „dass die mechanische Forschung auf diesem Gebiete niemals weiter vordringen kann, als bis zu jenen Molecularbewegungen des Nervensystems (die psychophysischen nach Fechner), welche nach der einen Anschauungsweise die andere Seite des Empfindens und Wahrnehmens selbst sind —" (oder genauer gesprochen: die Substrate, die sichtbaren, greifbaren, dem anatomischen Messer, dem Mikroskope, der chemischen Analyse zugänglichen Träger jener bewussten Vorgänge bilden) — „oder nach der andern Anschauungsweise die

Vermittler sind für ein Geschehen in einem für sich bestehenden, immateriellen Wesen, der Seele."

Und so steht es an sich schon fest: dass zwischen dem physiologischen Vorgange und dem psychischen Phänomen keine irgend vergleichbare Aehnlichkeit oder Analogie angenommen werden kann. Jedes muss für sich erforscht werden und am wenigsten findet irgend eine Erklärbarkeit des einen aus dem andern statt.

120. Dies wird ferner bestätigt durch einen Grundunterschied zwischen beiden Phänomengruppen, auf welchen Fick ausdrücklich aufmerksam macht. Die Nervenmolecularbewegungen, welche der Empfindung zur Grundlage dienen, bestehen aus höchst zusammengesetzten Wechselwirkungen zwischen den Elementartheilen der Nerven. Die von ihnen ausgelösten Empfindungen sind dagegen etwas schlechthin Einfaches, Elementares, Ursprüngliches, ein Urphänomen, das als ein unmittelbar Gegebenes für fernere psychische Erscheinungen als Erklärungsmittel dient, wie etwa die Wechselwirkung der Atome in der mechanischen Sphäre als für sich selbst nicht weiter erklärbares Erklärungsmittel angenommen wird. Jene Molecularbewegungen sind uns jedoch in ihrer nähern Beschaffenheit unbekannt; die Empfindungen dagegen sind durchaus bekannt, für sich selbst klar und das Gewisseste, was es unmittelbar für uns gibt. Es ist aber ungereimt, ein für sich Gewisses und Bekanntes aus einer völlig unbekannten, an sich aber fremdartigen Ursache erklären zu wollen.

Dazu kommt endlich noch „dass der Erregungsvorgang in allen nervösen Elementen gleicher Art, als insbesondere in allen Nervenfasern derselbe ist, sei diese Faser im Rückenmark, im Hirn oder in einem peripherischen Nervenstamm. Diese Thatsache erläutert noch mehr die obige Behauptung, dass die Empfindung in ihren fünf wesentlichen Modificationen etwas ursprünglich Gegebenes, Unerklärbares ist. In der That schwindet ja jede Aussicht auf

Erklärung (von physiologischer Seite), wenn man weiss, dass die Bewegungen, welche der Schall- und Lichtempfindung unmittelbar zu Grunde liegen, im Wesen gleichartig und nur dadurch unterschieden sind, dass sie in verschiedenen Provinzen des Nervencentralorgans geschehen."

Es ist schliesslich somit noch viel ungereimter: aus einer und derselben Ursache (jener gleichmässigen Nervenreizung) so höchst verschiedenartige Wirkungen, wie die specifischen Empfindungen sind, erklären zu wollen.

So weit Fick zur Widerlegung aller materialistischen Voraussetzungen!

121. Aber die psychophysische Erforschung der Bedingungen, welche bei den psychischen Acten concurriren, ist neuerdings zu positivern Ergebnissen vorgeschritten.

Helmholtz hat zuerst eine messbare Dauer der Wirkung in den sensibeln und motorischen Nerven nachgewiesen, und durch ein sinnreich erfundenes Chronoskop sind von ihm, A. Hirsch u. A. genaue Messungen darüber angestellt worden, welche Zeitdauer der Nervenreiz bedarf, um als Empfindung zum Bewusstsein zu kommen, und wie lange andererseits die Ausführung eines Willensbefehles durch die motorischen Nerven und Muskeln währt.*) Von welcher vielseitigen Wichtigkeit die Thatsache sei: dass die Nervenwirkungen überhaupt einer messbaren Zeitdauer unterliegen, darauf hat die „Anthropologie" schon bei ihrem ersten Erscheinen (1. Auflage 1856) hingewiesen, bald nachdem die Entdeckung gemacht worden war, und wir werden späterhin noch einmal auf die allgemeinen Folgen dieser Thatsache zurückkommen müssen.

Dagegen ergibt sich aus dem weitern, gleichfalls von Helmholtz exact erwiesenen Umstande: dass nicht nur überhaupt zwischen der Sinneserregung in den peripherischen

*) Das Nähere bei Vierordt, „Physiologie des Menschen", S. 274 fg.

Nerven und der zum Bewusstsein gelangenden Empfindung ein deutlich erkennbares Zeitintervall verlaufe, sondern dass insbesondere zwischen dem Eintreffen des Empfindungsreizes im Gehirn und zwischen dem Bewusstwerden desselben gleichfalls noch eine messbare Zeitdauer verfliesse (d. h. dass wir etwa um $^1/_{10}$ bis $^1/_{20}$ einer Secunde später einer Empfindung innewerden, als nach dem allgemeinen Gesetze über den Zeitverlauf der Nervenwirkungen der Reiz von der Peripherie in das Centralorgan gelangt sein kann); aus diesem Umstande ergibt sich eine andere, von Fechner in seiner „Psychophysik" erschöpfend behandelte Folgerung von grosser Wichtigkeit. Bei Entstehung einer bewusst werdenden Empfindung sind drei, nicht blos zwei Bedingungen scharf zu unterscheiden. Sie durchläuft bis zu ihrem Zustandekommen gleichsam ein dreifaches Gebiet.

Zuerst ist es das des peripherischen Nervenreizes. Dann gelangt der Reiz in das Centralorgan, wo erst, wie die Physiologie erweist, der „Sitz" oder der „Hergang" der Empfindung ist — es ist das mittlere Gebiet, von Fechner das psychophysische genannt.

Dazu tritt indess noch ein deutlich unterscheidbares, sogar durch ein messbares Zeitintervall abgegrenztes Drittes: es ist die Umsetzung des in das Centralorgan gelangten Reizes in einen bewussten Empfindungsact. Dieser, als ein durchaus eigenthümlicher, Neues (nämlich den specifischen Empfindungsinhalt) producirender, ist wirklich Act, d. h. er muss als die Wirkung eines auf den empfangenen Reiz eigenthümlich reagirenden Kraftwesens gedacht werden. Und hier ist eine der Stellen, wo von der Physiologie aus und nach rein physiologischen Gründen mit Nothwendigkeit auf das Dasein eines eigenthümlichen Kraftwesens geschlossen werden muss, welches wir „Seele" zu nennen das Recht haben, weil es mit etwas völlig Neuem, einem bewussten Empfindungsacte, die Reihe der bisherigen physiologischen Veränderungen abschliesst. Wie

diese, die Seele, zu denken sei, wird die Physiologie mit gutem Bedacht einer andern Wissenschaft, der „Psychologie“ überlassen, welche ihre Schlüsse auf „innere Erfahrung“ gründet, während die Physiologie das Gebiet der äussern Erfahrung bis an die letzte Grenze ihrer Gültigkeit verfolgt hat.

122. Die „Psychophysik“ tritt zwischen beide: sie verwerthet, gleichwie es soeben versucht worden, physiologische Thatsachen zu Schlüssen für die Psychologie. Sie versucht aber auch umgekehrt (wir werden darauf zurückkommen), gewisse physiologische Grundverhältnisse, z. B. die Centrumlosigkeit des Hirns als „Seelenorgans“, die anatomische Unmöglichkeit, einen einzelnen Seelensitz im Hirne nachzuweisen, die Vertheilung der Nervenwirkungen an verschiedene und sehr complicirte Nervenapparate und Anderes dergleichen aus Gründen psychischer Nothwendigkeit herzuleiten; d. h. aus den psychologischerseits nachweisbaren Bedingungen, unter welchen allein der Bewusstseinsprocess des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens u. s. w. zu Stande kommen kann. Vorausgesetzt, dass dies Erklärungsprincip sich fruchtbar erwiese, so wäre damit für die Deutung physiologischer Thatsachen ein völlig neuer Gesichtspunkt gewonnen, indem dasjenige, was bisher für die Physiologie das Räthselhafteste und am schwersten zu Deutende blieb, nunmehr in völlig verständlichem Lichte erschiene. Es zeigt sich als die einzig zutreffende somatisch-physiologische Einrichtung, um den psychischen Processen zu genügen.

Zugleich wird durch diese Nachweisung allen materialistischen Voraussetzungen principiell ein Ende gemacht; denn es wäre damit thatsächlich erwiesen, dass das Bewusstsein nicht Product physiologischer Verhältnisse und Wirkungen sein könne, so gewiss vielmehr umgekehrt der Bau und die Anordnung des Nervensystems sich als das Abbild psychischer Verhältnisse darlegt und allein so begreiflich wird.

123. Endlich ergibt sich vom psychophysischen Standpunkte her noch eine Folgerung, durch welche die Psychologie der realistischen Auffassung des Seelenwesens um einen entscheidenden Schritt näher geführt wird.

Schon Lotze und Waitz haben mit Recht darauf hingewiesen, und unsere „Psychologie" hat die volle Consequenz daraus gezogen, dass die „Raumanschauung", in welche die Gesichts- und die Tastempfindungen eingeordnet werden, nicht von aussen mit dem specifischen Empfindungsinhalt in die Seele hineingelange, sondern nur aus einer Eigenschaft der Seele selber hergeleitet werden könne, durch welche sie veranlasst werde, gewisse specifische Sinneneindrücke als räumlich gesonderte aufzufassen. Die weitere Entwickelung dieser psychologisch wichtigen Verhältnisse wird uns im Folgenden beschäftigen. Nur dies zeigt sich schon hier mit unabweislicher Evidenz, dass jenes ursprünglich mit einer Raumanschauung behaftete Seelenwesen selbst in einem realen Verhältnisse zum Raume stehen, dass es ein sich als räumlich setzendes Reales sein müsse, ohne dass damit im geringsten sein idealer („immaterieller") Charakter aufgehoben oder gefährdet würde.

Und hiermit ist die letzte Berechtigung, welche der Materialismus den alten spiritualistischen Lehren gegenüber in Anspruch nehmen durfte, gründlich und für immer beseitigt. Derselbe behauptet zwar (antidualistisch) mit Recht die Einheit des Menschenwesens, aber er verlegt sie an eine falsche Stelle, in das Phänomenale des Leibes, statt ins Reale des Seelenwesens. Und jene sehr untergeordnete, jetzt erloschene Berechtigung, gegen den Dualismus protestirt zu haben, ist ihm immer von uns zugestanden worden.*) Er gehört fortan, wie sein Gegner, der Spiritualismus, nur noch der Geschichte rückwärtsliegender Standpunkte an, seitdem

*) „Anthropologie": „Kritik des Materialismus", S. 56—94; vgl. S. 480 u. s. w.

der tiefere, beide berichtigende Realismus an die Stelle getreten ist.

Dies sei zunächst als kritisches Ergebniss festgestellt und für das Folgende im Auge behalten. Ausserdem hat sich aber auch durch das Vorhergehende die für manche gewiss sehr unerwartete und unerwünschte Thatsache ergeben, dass die jüngste „physikalische Schule“ der Physiologie durch den Mund ihrer eigenen gründlichern Vertreter das Bekenntniss ihrer Incompetenz in Sachen psychologischer Probleme abgelegt hat, indem diese ausdrücklich geständig sind, aus ihren Prämissen nicht einmal den untersten und einfachsten Act des Bewusstseins, den „Empfindungszustand“, erklären zu können. Zwischen Physiologie und Psychologie ist statt dessen eine neue Wissenschaft, die Psychophysik, getreten, deren erste Schritte schon von solchem Gewinn begleitet waren, dass man wol eingeladen werden kann, ihre Consequenzen weiter zu verfolgen.

Sechstes Kapitel.

Die Frage nach der „Seele" als Realwesen und als Bewusstseinsquelle.

---

124. Wir haben hier ein Problem wiederaufzunehmen, welches im Vorigen (§. 115) unerledigt bleiben musste. Es betrifft die Frage: ob die thatsächlich bestehende Einheit unsers Bewusstseins blos die Resultante irgend welcher zusammengesetzten Wirkungen sein könne, also selbst nur Phänomen sei, oder ob dieselbe auf die Einheit eines realen Seelenwesens zurückgeführt werden müsse, also selbst nur Reflex und Ausdruck dieser realen Einheit sein könne?

125. Wir haben die Entscheidung dieser Frage nicht gering anzuschlagen; vielmehr muss sie uns von weitreichendster Bedeutung erscheinen, sobald wir ihrer tiefern Veranlassung bewusst werden. Die bisherige Metaphysik, ingleichen Naturphilosophie und Psychologie, sind nur allzu sehr gewohnt gewesen, blosse Abstractionen zu hypostasiren, d. h. eine Reihe höchst mannichfacher, aber verwandter Erscheinungen unter einen gemeinsamen Begriff zusammenzufassen, mit einem bestimmten Namen zu belegen und diesen Begriff, diese Abstraction nun infolge jenes

logischen Processes für ein reales Wesen, Vermögen, Eigenschaft u. dgl. zu erklären. Es ist der alte Dogmatismus, den Kant abthun wollte, den er aber in seinen Nachwirkungen keineswegs vertilgt hat.

Die ältere Wolff-Baumgarten'sche Metaphysik bestand in einer solchen, logisch übrigens wohlgeordneten Reihe hypostasirter Abstractionen. Die vor-Herbart'sche Psychologie hat nach gleichem Verfahren ihre „Seelenvermögen" zu Stande gebracht. Ebenso wird das „reine Ich", diese psychologische Abstraction, noch bis zur Stunde mit Hartnäckigkeit zu einem Realwesen hypostasirt. Die Schelling-Oken'sche Naturphilosophie sprach von der „Natur", diesem unübersehbar zusammengesetzten Collectivbegriffe, wie von einem wirklich vorhandenen Einheitswesen, und schrieb diesem mythischen Producte ihrer Abstraction allerlei Eigenschaften und Wirkungen zu, die als rhetorische Umschreibungen des Thatbestandes sich zwar ertragen lassen, aber keine wirkliche Erklärung der im Thatbestande liegenden Probleme enthalten. Die „Natur", hiess es, sei die grosse Gebärerin, die Alles hervorbringe, aber auch wieder in sich zurückschlinge, die weise Künstlerin, die Weltseele, die noch unbewusste Vernunft, der Deus implicitus u. dgl. Durch wie übereilte Hypothesen andererseits der Begriff der „Materie", des „Stoffes" zu Stande gekommen ist, haben wir gesehen.

Diese warnenden Beispiele können nun auch die Vorfrage rechtfertigen: ob wir nicht einer gleichen Uebereilung uns schuldig machen, wenn wir die subjective Einheit des Bewusstseins mit der objectiven Einheit der Seele sofort für identisch halten; d. h. wenn wir die reale Einheit des Seelenwesens auf eine ähnlich übereilte Hypothese gründen, wie sie bei dem Begriffe des „reinen Ich" unbestreitbar stattgefunden hat?

Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche dabei zu erwägen sind, werden im Folgenden der Reihe nach zur Sprache kommen. Das allgemeine Verfahren kann aber nur

darin bestehen, dass wir die gegebenen Zustände des Bewusstseins untersuchen, um von da aus auf die Beschaffenheit seiner Ursache (oder möglicherweise auch seiner Ursachen) zurückzuschliessen.

126. Offenbar werden wir wohlthun, um genetisch und auf inductivem Wege in das Innere dieser vielverschlungenen Frage einzudringen, das Bewusstsein nicht in seinen zusammengesetzten, schon vermittelten Leistungen (Vorstellen, Denken u. s. w.), sondern in seinen einfachsten und primitivsten Acten: in der Empfindung und im Sinnengefühl zum Ausgangspunkt zu nehmen. Hier können wir hoffen am leichtesten und sichersten die gesammten psychologischen und psychophysischen Bedingungen kennen zu lernen, welche bei der ersten Entstehung des Bewusstseins zusammenwirken müssen, um auch nur den untersten und einfachsten Bewusstseinszustand zu erzeugen.

Dabei wird sich unzweifelhaft ergeben, welchen Antheil an dieser Genesis des Bewusstseins das Mannichfaltige der äussern Erregungen habe, was dagegen der innern, einheitlich verarbeitenden Thätigkeit zufalle, welche letztere nur auf die Wirkung eines einheitlichen, aber mannichfach erregbaren, bewusstseinerzeugenden Realen zurückgeführt werden kann.

Hiermit wäre das erste Glied eines Beweises für die „Seele“ gefunden, aber zugleich auch der erste Keimpunkt ihrer bewusstseinerzeugenden Wirkungen bezeichnet.

Anmerkung. Hier und zunächst im Folgenden unterscheiden wir noch nicht zwischen „Seele“ und „Geist“. Dies wird erst dann nöthig werden, wenn in der Entwickelung des Bewusstseins psychische Thatsachen uns begegnen, welche nicht mehr aus dem blos sinnlich angeregten Bewusstsein sich erklären lassen, welche einen „transscendentalen“ Ursprung verrathen, somit ein (irgendwie näher zu bestimmendes) neues Princip im Bewusstsein ankündigen. Davon hat die „Psychologie“ gehandelt.

127. Wir sagen noch ein Wort über die Bedeutung und die Tragweite jenes von uns einzuschlagenden Beweisverfahrens (§. 120). Wenn sich nämlich bei dieser Untersuchung ergäbe, — und wir hoffen, dies auf breitester Grundlage zu zeigen, — dass die mannichfachen Sinnenempfindungen (eines Rothen, Helltönenden, Bittern u. s. w.), ingleichen die ihnen anhaftenden Sinnengefühle (des Angenehmen und Unangenehmen), selbst nur die einzelnen und wechselnden Formen einer allgemeinen und bleibenden Selbstempfindung und eines einheitlichen Sichfühlens in jenem Wechsel sind; dass mithin dies Eine und Bleibende als innerlich Bedingendes jenem wechselnden Inhalt von Empfindungen und Gefühlen vorausgehe und beides allererst möglich mache: so ergibt sich daraus, dass schon auf der untersten Stufe des Bewusstseins dasselbe mit nichten blosses Product zusammengesetzter und zusammenfliessender Erregungen sein könne, sondern die Wirkung eines jene Erregungen erst in Bewusstsein (Empfindung, Gefühl) umsetzenden, einheitlichen Kraftwesens, „Seele" genannt.

Was nun am Minimum jener Wirkungen (in der Empfindung und in der Unwillkürlichkeit des Gefühls) sich nicht verleugnen lässt, — die Existenz einer Selbstthätigkeit der „Seele" — wird sich bei den höhern, vom Gefühle der Freiheit begleiteten Bewusstseinsformen noch viel weniger in Abrede stellen lassen. Wir können daher auf diesem Wege den Beweis durch Induction in Aussicht stellen: dass alles Bewusstsein Product der Selbstthätigkeit einer „Seele" sei, welche darin unmittelbar nur ihrer eigenen Zustände inne werde. Damit ergibt sich der weitere Schluss von der Einheit des Bewusstseins auf die Einheit und Beharrlichkeit einer darin sich anschauenden Seele mittelbar von selbst. Was weiter daraus für den Realbegriff der Seele folge, wird sich zeigen.

128. An der Sinnenempfindung ist ein Zwiefaches (die Psychophysik hat gezeigt: sogar ein Dreifaches) zu unterscheiden: das äusserlich Erregende, und was dazutreten muss, um die Erregung in eine ihr entsprechende („specifische“) Empfindung umzusetzen.

Das Erste nennen wir die „physikalischen Bedingungen“, das Zweite, als das hier noch näher zu Untersuchende, werde vorläufig als das psychophysische und psychologische Moment bezeichnet.

A. Die physikalischen Bedingungen.

129. Der Naturwissenschaft verdanken wir den entscheidenden Nachweis, dass die eigene objective Beschaffenheit des äusserlich Erregenden (der physikalischen Bedingung) durchaus unvergleichbar sei mit dem durch sie veranlassten Empfindungsinhalte.

Der Gesichtssinn beruht seinem objectiven Ursprunge nach auf Transversalschwingungen der „Atome“ eines imponderabeln elastischen Aethers; die Farben und Farbenunterschiede sind abhängig von der verschiedenen Schwingungsdauer, Schwingungsfrequenz, Wellenlänge derselben. Licht und Leuchten überhaupt ist subjectives Phänomen, Product des in Erregung versetzten Sehorgans, nichts objectiv Existirendes.

Der Gehörsinn, objectiv erregt durch Longitudinalschwingungen der Luft oder eines andern schallleitenden Mediums, erzeugt sich den musikalischen Schall, Ton, Klang aus periodisch in gleichen Zeitintervallen gleich oft wiederholten Schwingungen. Je langsamer die Aufeinanderfolge dieser, um so tiefer der gehörte Ton, je schneller dieselbe, desto höher der Ton. Die Tonintervallen und das Verhältniss musikalischer Harmonie und Disharmonie werden erst innerhalb des Gehörsinns durch Combination jener quantitativen Elemente producirt. Der objective Grund alles Hörbaren und Gehörten besteht sonach in etwas den Ton-

empfindungen und der Tonwelt völlig Fremdem, in rein quantitativen Bewegungsverhältnissen.

Geschmack- und Geruchsinn sind die ins Subjective umgesetzten Empfindungen „chemischer", nach ihrer innern Beschaffenheit übrigens unbekannt bleibender Qualitäten der „Atome". Der Hautsinn endlich, als Drucksinn und als Temperatursinn, bringt gleichfalls nur gewisse Molecularbewegungen der Körper oder ihrer „Atome" zu einer davon unvergleichbar verschiedenen Empfindung der Schwere oder der verschieden specificirten Druckempfindung (hart, weich, elastisch) oder aber der verschiedenen Temperatur.

130. Das Gesammtergebniss dieser Specialforschungen der Naturwissenschaft ist sonach:

Es findet keinerlei Aehnlichkeit oder Vergleichbarkeit statt zwischen dem Inhalt unserer Empfindungen und dem Objectiven in der Aussenwelt. Was wir in der Empfindung für qualitative Unterschiede halten müssen; dort sind es blos quantitative Verhältnisse, verschiedene Bewegungsformen und Bewegungsgeschwindigkeiten, die von den verschiedenen Sinnen in eigenthümliche, scharf gesonderte Sinnengebiete und, innerhalb eines jeden derselben, in ebenso specifisch gesonderte Empfindungsunterschiede (Farbe von Farbe, Ton von Ton u. s. w.) umgesetzt werden.

131. Aus gleichem Grunde muss auch das qualitativ verschiedene Reale, welches möglicherweise jenen quantitativen Bewegungsverhältnissen zu Grunde liegen mag, für unsere Sinnenperception wie für unser sinnliches Vorstellen und Begreifen vollkommen unerkennbar und incommensurabel bleiben. Denn der gesammte Empfindungsinhalt existirt allein für die Seele und innerhalb ihres Empfindungslebens; er ist ganz unanwendbar für die Beschaffenheiten der objectiven Welt.

Wir können daher diese Beschaffenheiten nicht einmal durch Negation bestimmter Sinnenprädicate richtig bezeichnen. Wir können in objectiver Bedeutung nicht sagen:

das Weltall sei dunkel; denn dunkel wie leuchtend findet nur für Gesichtsempfindung statt; noch sei es stumm oder lautlos; denn dies drückt nur im Bereiche der Tonempfindung überhaupt die Abwesenheit einer bestimmten aus. Mit einem Worte: das äussere Universum ist weder dunkel noch hell zu nennen; es besitzt nicht Farbe noch Ton, bietet an sich keine Schmeck- oder Riechstoffe, keine Körpermassen mit Undurchdringlichkeit, Härte oder Weichheit, Wärme oder Kälte. Alle diese Prädicate sind die blossen Empfindungsphänomene beseelter Wesen, Erzeugnisse ihrer Organisation, ohne alle Bedeutung für das Ansich der Aussenwelt.

132. Es leuchtet ein, dass durch dies naturwissenschaftliche Ergebniss ein Dualismus von weit radicalerer Bedeutung gegründet wird, als wie ihn die Speculation jemals zu behaupten gedachte. Diese wollte nur den Gegensatz von „Denken" und „Ausdehnung", von „Geist" und „Natur" beachtet sehen, ohne ihn bis zur wechselseitigen Unvergleichbarkeit beider und ihrer absoluten Verschlossenheit gegeneinander zu steigern.

Nach jenem Ergebniss scheidet eine tiefe und, wie es zunächst scheinen muss, ewig unüberschreitbare Kluft die Seele von der unbeseelten Welt, und es ist einer Skepsis über das Wesen der objectiven Dinge damit Raum gegeben, gegen welche der ältere Skepticismus nur sehr unscheinbare Dimensionen annimmt. Denn nach der Consequenz dieser naturwissenschaftlichen Ansicht muss es sogar unentschieden bleiben: ob das, was die Sinne als ein qualitativ Verschiedenes uns ankündigen, realerweise ein solches sei und in der That nicht blos auf quantitativen Unterschieden der Bewegungsgeschwindigkeit beruhe. Die Physik lehrt nur, dass gewissen Sinnenempfindungen (der Wärme-, der Ton- und Lichtempfindung) eine schwingende Bewegung elastischer Medien von höchst verschiedener Geschwindigkeit zu Grunde liege. Die ursprünglichen und letzten Gründe von dem Allen

bleiben jedoch nach eigenem Geständniss ihr unbekannt, und so ist die Möglichkeit jener Deutung unableugbar, durch welche die Erscheinung der reichgegliederten, harmonisch abgestuften Welt plötzlich herabgesetzt würde in das interesselose Einerlei eines blos quantitativen Wechsels „an sich gleichartiger", aber mit verschiedener Geschwindigkeit sich schwingender „Atome". Alles Qualitative der sinnlich erscheinenden Natur wäre nach seiner wahren Beschaffenheit das blosse Product quantitativ verschiedener, mathematisch berechenbarer Wirkungen, und an sich oder in letzter Instanz gäbe es gar kein qualitativ verschiedenes, kein mannichfaltiges Reale. Die Naturwissenschaft hätte auf diese Weise, bliebe es dabei, allen „Illusionen" einer teleologischen Weltbetrachtung gründlich ein Ende gemacht. Denn die letzten Gründe der Dinge wären so einfach geworden, dass es nicht mehr der Mühe verlohnte, sich mit ihrer Erforschung zu beschäftigen!

133. Es ist ungemein merkwürdig, dass man über die vernichtende Wirkung jenes Ergebnisses der Physik auf die übrige Naturforschung und zugleich auf die gesammte Weltauffassung noch niemals, soviel wir wissen, mit voller Härte und Entschiedenheit sich ausgesprochen hat. Aber es ist nicht unerklärlich; denn die eigentliche Tragweite jenes Resultates sich klar machen, heisst zugleich es ablehnen und verwerflich finden, sofern es als letzte, definitive Wahrheit gelten sollte. So sehr widerstreitet es unserer unablässig bestätigten und niemals getäuschten Erfahrung, dass Sinnenempfindung und Sinnengefühl in einer fest gesicherten, wenn auch nicht genau erkannten Proportionalität zur Aussenwelt stehen, so sehr widerspricht es dem tiefen Instincte der Wahrheit, der an eine gesetzmässige, zugleich teleologisch geordnete Entsprechung des Geistigen und Natürlichen unwillkürlich zu glauben gedrungen ist.

Dennoch ist ausdrücklich daran zu erinnern, dass um deswillen die Naturwissenschaft von dem, was sie behauptet

und was sie auf dem Wege exacter Methode und mathematischer Berechnung gefunden, nichts zurückzunehmen habe. Als mathematisch und physikalisch gefundene Wahrheit steht es fest. Ihr Resultat wird nur zu erweitern, als untergeordnetes Element in einen umfassendern Zusammenhang zu bringen sein, wenn die Folgerungen daraus eine Berichtigung erfahren sollen. Dies kann von hier aus nur auf psychophysischem Wege versucht werden, und dies wäre zugleich für die gesammte höhere Weltauffassung von den entscheidendsten Folgen.*)

Wir knüpfen zu diesem Behufe an die §. 128 gegebene Unterscheidung zwischen den physikalischen und psychophysischen Bedingungen der Sinnenempfindung wieder an.

B. Die psychophysischen Bedingungen der Sinnenempfindung.

134. Es hat sich ergeben: Der Inhalt der Sinnenempfindungen, wie auch sein objectiv Veranlassendes an sich beschaffen sein möge, existirt nur für das empfindende Bewusstsein und innerhalb desselben; denn er ist das Product der Selbstthätigkeit seiner Organe, welche, jedes in seiner Art, die von aussen kommenden specifischen Erregungen in einen eigenthümlichen Empfindungsausdruck umsetzt.

Hiermit wird einerseits der von uns gesuchte Beweis von der Existenz einer „Seele" um eine unwiderlegbar überzeugende Instanz verstärkt, indem in der Sinnenempfindung ein selbständig gegenwirkendes, bewusstseinerzeugendes Reale entdeckt ist, welches sogar mit mächtigster Energie eine ganze reichgegliederte „Sinnenwelt" vor sich aufgehen lässt. Da ferner die Physiologie selbst

*) Einen Versuch dieser Art hat die „Psychologie" gemacht, den ersten, soviel wir wissen (Bd. I, Buch II, Kapitel 4: „Die physiologischen Bedingungen der Sinnenempfindung" (§. 133—144). Was wir in Folgendem entwickeln, ist daher nur die in einigen Theilen erweiterte Ausführung des dort schon Gesagten.

behauptet, die bewusste Empfindung aus physiologischen Bedingungen nicht erklären zu können, dieser Vorgang vielmehr das Product einer psychischen Thätigkeit (in einer „Seele") sein müsse: so ist auch physiologisch der Satz bewiesen: dass die Seele und nur die Seele Bewusstseinsquelle sei.

Von der andern Seite aber scheint nach jenem Ergebniss ein tiefer Zwiespalt zu bestehen zwischen der Seele und dem objectiv Realen, welches von ihr als Aussenwelt empfunden wird. Der strengste Spiritualismus scheint Recht zu behalten, welcher zwischen „Geist" und „Natur", „Seele" und „Leib" nichts Gemeinsames gelten lassen will. So weit im Bisherigen.

135. Hier ist nun bemerkenswerth, dass mit dem Empfindungsinhalte ein doppeltes Element sich unauflöslich verbunden zeigt, welches mehr als ein blos Empfundenes ist. Indem es nämlich alles einzelne Empfinden und jeden besondern Empfindungsinhalt als Gemeinsames in sich zusammenfasst und begleitet, kann es an sich selbst nicht durch Empfindung im Bewusstsein entstanden sein. Welches ist dieses Doppelelement?

Jedem äusserlich Empfundenen muss, unauflöslich verbunden mit seinem Empfindungsinhalte, innerhalb einer allgemeinen Ordnung des Nebeneinander, ein bestimmtes Wo beigelegt werden; jedem innerlich Empfundenen, innerhalb einer ebenso allgemeinen Ordnung des Nacheinander, ein bestimmtes Wann; und da auch das äusserlich Empfundene nur dadurch in die Reihe des Bewusstgewordenen eintreten kann, dass es irgendwann empfunden wird, d. h. dass es vom Bewusstsein in die allgemeine Ordnung des Nacheinander aufgenommen ist: so können wir ganz allgemein sagen: Ordnung des Nebeneinander (Raum) ist Bewusstseinsform des äussern, Ordnung des Nacheinander (Zeit), Bewusstseinsform des äusserlich und innerlich Empfundenen.

Raum und Zeit sind daher nicht Gegenstände des Empfindens (können selber nicht empfunden werden), sondern sind Bedingungen aller Empfindung, welche das Bewusstsein zum Empfindungsinhalte hinzubringt und in die es ihn selbstthätig einordnet.*)

136. Sind nun „Raum und Zeit“ als nothwendig Bedingendes allem Empfindungsinhalte vorauszusetzen, ist zugleich jedoch die Empfindung das Früheste und Unmittelbarste, ebenso das Weckende für alles Bewusstsein: so muss mit desto grösserm Nachdruck die Frage sich erheben: wie ihr eigener Ursprung im Bewusstsein zu erklären sei? Denn erweislich geht der Empfindung kein bewusster Zustand voraus, aus welchem sie ihre Entstehung schöpfen könnte. Diese Entstehung kann daher nur im vorbewussten Zustande der Seele selbst gesucht werden.

Der eine Theil der Antwort ergibt sich von selbst: Die Vorstellungen von Raum und Zeit können nicht früher, nicht später, sondern nur zugleich und in unauflöslicher Verbindung mit dem Empfinden im Bewusstsein entstehen; nicht jedoch aus den objectiven Erregungen, welche Grund der Empfindung sind; denn sonst wären jene Vorstellungen von Raum und Zeit selbst nur Empfindung, was sich als unstatthaft erwiesen hat.

137. In Folge davon kann nun auch der zweite Theil der Antwort nicht zweifelhaft sein: jene Vorstellungen können ihren Ursprung nur in der Seele haben. Sie selbst bringt sie zum Bewusstsein des Empfindungsinhaltes ursprünglich hinzu.

---

*) Für wen diese übrigens wesentlich erschöpfende Begründung Schwierigkeit des Verständnisses darbieten oder der Erläuterung bedürfen sollte, den verweisen wir an den ersten Urheber derselben, an Kant („Kritik der reinen Vernunft“: „Transscendentale Aesthetik“) oder an unsere „Psychologie“ (Bd. I, Buch II, Kapitel 4: „Die Lehre von Raum und Zeit“).

Dieser Satz lässt jedoch eine doppelte, in ihren weitern Consequenzen grundverschiedene Deutung übrig. Die erste, mit strenger Folgerichtigkeit von Kant verfolgte, führt zu dem bekannten idealistischen Ergebniss: Raum und Zeit sind blos subjective Formen unsers anschauenden Bewusstseins.

Die andere, von uns vertretene und, wie wir glauben, mit gleicher Consequenz durchgeführte Auffassung, dringt hier um einen Schritt tiefer ein: sie findet den Ursprung der Raum- und Zeitanschauung gleichfalls in der Seele, aber im objectiven Wesen derselben, und sie hat den Beweis dafür aus der Entstehungsgeschichte beider Anschauungen im Bewusstsein selbst geführt. Sie begründet damit einen Realismus gerade von dem Punkte aus, welcher sonst als die festeste Stütze subjectiv idealistischer Ansichten galt.

Es kann dieses Orts nicht sein, die Controverse über diese vielentscheidende Frage hier von neuem dem Leser vorzuführen. Er findet alles darauf Bezügliche in dem angeführten Abschnitte unserer „Psychologie". Hier kommt es nur darauf an zu betonen, dass jene beiden Ansichten, die idealistische wie die realistische, in der Hauptsache, welche für die gegenwärtige Untersuchung ins Gewicht fällt, völlig einverstanden sind: durchaus antisensualistisch die Selbständigkeit und Eigenmacht des Geistes und seines Bewusstseins in Bezug auf Raum und Zeit über allen Zweifel zu erheben.

138. Dagegen ist es für den gegenwärtigen Zusammenhang von grösster Bedeutung, gewisse nach realistischer Seite hin fallende Folgerungen bestimmter ins Auge zu fassen, welche aus unserer Gesammtanschauung sich ergeben.

Die „Zeitanschauung" (so zeigen wir „Psychologie", Bd. I, §. 154) entsteht für die Seele aus dem vom Bewusstsein ihrer selbst unabtrennlichen eigenen „Dauergefühle". Die Seele ist objectiverweise ein Dauerndes, so gewiss sie im Wechsel

eigener Zustände als dieselbige sich behauptet. Wie solches Beharren im Wechsel die Grundeigenschaft ihres realen Seins ausmacht, so muss eben deshalb auch in ihrem Bewusstsein von sich selbst das (dumpfere oder hellere, unentwickeltere oder entwickeltere) Gefühl dieser Dauer im Wechsel das Erste und Ursprüngliche, all ihr sonstiges Bewusstsein Begleitende sein.

Dies eigene „Dauergefühl“ bildet nun, wie dort weiter gezeigt wird, den psychologischen Ursprung der eigentlichen „Zeitanschauung“ welche eben damit schlechthin „a priori“ allem sonstigen Empfinden und Bewusstsein unserer selbst und des Andern (zwar nicht zeitlich, wohl aber bedingend) vorangehen muss.

Aus dieser objectiven Quelle der Zeitanschauung erklärt sich vollständig und allein genügend ihre absolute Unabstrahirbarkeit für unser Bewusstsein. Wir können die Zeit alles besondern Inhalts entleert denken, ohne dass sie selbst uns dadurch entschwände; wir vermögen von jeder einzelnen Zeitanschauung zu abstrahiren, von ihr selbst aber nicht, so wenig wie von unserm Bewusstsein, weil beide eben schlechthin unabtrennlich in unserm objectiven Dauergefühl verknüpft sind. Was Kant in seinem Beweise von der „Apriorität“ der Zeitanschauung nur auf dem Wege empirischer Induction erhärtete, aber nicht erklärte, das hat hier seine Erklärung, den Beweis seiner innern Nothwendigkeit gefunden.

139. Schon im allgemeinen leuchtet ein, dass in Betreff der „Raumanschauung“ die Sache ganz analog sich verhalten müsse. Wir werden daher gleichfalls im objectiven Wesen der Seele den Grund ihres Raumbewusstseins zu suchen haben. Doch findet dabei, wenigstens dem ersten Anschein nach, ein sehr verschiedenes Verhältniss statt.

„Bewusstsein“ nämlich, jener im Innern der Seele vorgehende Act des Gewahrwerdens ihrer wechselnden Empfindungs- und Vorstellungszustände, scheint zunächst nicht

die geringste Beziehung zum Raume überhaupt und zu seinen besondern Bestimmungen zu haben, wie dies von der Zeit allerdings gilt. Die Zustände des Bewusstseins unterscheiden sich nach ihrer Dauer, nach ihrer mehr oder mindern Intensität (Stärke und Lebhaftigkeit); während der Begriff einer Ausbreitung, eines räumlichen Nebeneinander, räumlicher Grösse u. s. w. für Bewusstseinszustände, als solche, völlig sinnlos und unanwendbar bleibt.

Woher nun dennoch die Nothwendigkeit für das Bewusstsein, den Empfindungsinhalt der Sinne nicht blos nach seiner sinnlichen Qualität und Intensität zu unterscheiden, sondern zugleich auch in einer festen, gegebenen Raumordnung vor sich ausbreiten zu müssen?

Wie erklärt sich ferner der höchst merkwürdige Umstand: dass die Raumanschauung ebenso ein völlig Unabstrahirbares für das Bewusstsein ist, wie die der Zeit? Auch den Raum können wir entleert denken von jeglicher Erfüllung; auch seine Vorstellung entschwindet uns im Zustande der Bewusstlosigkeit. Aber das erste Erwachen ins Bewusstsein ruft uns in völlig gleicher Weise, wie bei der Zeit, das Bild einer ruhenden Ausbreitung hervor, einer Ausdehnung, innerhalb welcher wir selbst uns zu befinden, einen „Ort" in derselben einzunehmen, wir unwillkürlich und unwiderstehlich gewiss sind. (Und denkwürdigerweise erstreckt sich diese Unabstrahirbarkeit der Raumvorstellung bis in unsere Träume hinein. Auch hier ist sie es, in die wir unwillkürlich und unverlierbar unsere Traumbilder ausbreiten, und selbst den Träumen der Blinden und Blindgeborenen fehlt sie bekanntlich nicht durchaus).

Demzufolge werden wir genöthigt sein, jenem ursprünglichen „Dauergefühle", aus welchem die „Zeitanschauung" sich entwickelte, ein analoges, ebenso ursprüngliches und vom Bewusstsein unserer Existenz ebenso unabtrennliches „Ausdehnungs-(Körper-)Gefühl" an die Seite zu stellen.

Endlich die Hauptfrage: wie vermag in der Seele, so wie sie gewöhnlich gedacht wird, als ein schlechthin einfaches, unräumliches, blos intensiver (Bewusstseins-)Veränderungen fähiges Wesen, überhaupt die Vorstellung eines (unter dieser Voraussetzung) durchaus ihm Entgegengesetzten, ihm völlig Unfasslichen, eines Raumes zu entstehen, so gewiss im Wesen und in der Thätigkeit des Bewusstseins als solchem nicht die geringste Veranlassung oder Möglichkeit liegt, etwas dergleichen aus sich hervorzubringen oder aus sich selbst auch nur begreiflich zu finden? Noch mehr: wie kann in der Seele in Bezug auf sie selbst jenes ursprüngliche „Ausdehnungsgefühl" zu Stande kommen?

Diese Fragen, so nahe sie liegen und so dringend ihre Beantwortung gewesen wäre, sind dennoch, wenigstens in dieser scharfausgeprägten Weise, bisjetzt noch nicht aufgeworfen worden. Dennoch sind sie für die Psychologie allentscheidend, sogar leicht und sicher lösbar; denn in der richtigen Fragestellung liegt schon die rechte Antwort eingeschlossen.

140. Diese Antwort hat nun (wir glauben zum ersten male) die „Psychologie" gegeben (§. 155 fg.). Es geschieht kürzlich in folgender Weise:

„Bewusstsein" nach seiner einfachsten Grundbestimmung ist der Selbsterleuchtungsact, mit dem ein Reales (welches wir eben um dieser Fähigkeit willen „Seele" nennen oder „Geist") seine eigenen bleibenden oder wechselnden Zustände ergreift und sie zu einem für dasselbe Existirenden erhebt. (Die weitere Ausführung dieses Fundamentalsatzes a. a. O., §. 68 fg.)

Daraus folgt: Das unmittelbare und directe Object des Bewusstseins der Seele ist immerdar und in alle Ewigkeit nur sie selbst. Alles Andere kann nur mittelbares und indirectes Object ihres Bewusstseins werden dadurch, indem es mit ihr in reale Beziehung (Wechsel-

wirkung) tritt, in ihr selbst eine gewisse Umstimmung hervorruft, welche Umstimmung nun (nicht die umstimmende Veranlassung) durch den Selbsterleuchtungsact der Seele für sie zum Bewusstsein erhoben wird. Alles Erkennen eines Andern ist und bleibt ein vermitteltes, indirectes; es wird gleichsam nur durch die Hülle unsers eigenen Wesens hindurch gesehen. Dem auf Sich gerichteten Augpunkt dagegen kann man nie sich entziehen, niemals ihn durchbrechen oder über ihn sich erheben. Die weit reichenden Folgerungen aus diesem allen für die Psychologie, weiter sodann für den nie überschreitbaren Standpunkt menschlicher Speculation und Forschung überhaupt, lassen wir für die gegenwärtige Untersuchung zur Seite liegen.

141. Dagegen verdient folgender Punkt die entschiedenste Beachtung.

Indem die Seele unmittelbar nur die eigenen realen Zustände und Beschaffenheiten sich erleuchtet, ist hiermit die Einheit des Subjectiven und Objectiven im Princip aufs festeste gesichert („Psychologie", §. 81). Denn in dieser unmittelbaren Selbsterfassung der Seele decken sich durchaus und durchdringen sich vollständig ihr „Realzustand" und das Bewusstsein desselben. Die Seele weiss und erkennt unmittelbar, was sie ist. Sie durchdringt hüllenlos ihr eigenes Wesen ohne Täuschung. Sie selbst daher ist jene Einheit des Subjectiven und Objectiven, indem sie als reales Wesen den objectiven, als ihrer bewusst werdend den subjectiven Factor dieser Einheit bildet. Auch kann von keiner andern Einheit des Subjectiven und Objectiven in vollem Sinne die Rede sein, als von dieser.

Dieser Grundsatz von dem unmittelbaren Einssein des Subjects und Objects im Bewusstsein der Seele von sich selbst gilt nun auch für die hier angeregte Frage: wie das Bild eines Räumlichen überhaupt, ja wie im Besondern das

eigene ursprüngliche „Ausdehnungsgefühl“ in jenem Bewusstsein entstehen könne?

142. Die unausweichliche Consequenz des Bisherigen nöthigt, allen spiritualistischen Voraussetzungen zum Trotz, zu der einzig hier übrigbleibenden Folgerung: dass allein im objectiven Wesen der Seele der Grund ihres Raumbewusstseins zu suchen sei. Nur darum sind wir ursprünglich und durchaus unabstrahirbar mit jenem von unserm Selbstgefühl unabtrennlichen Ausdehnungsgefühle behaftet, weil im unmittelbaren Objecte unsers Bewusstseins, im Realwesen der Seele, dazu die nothwendige Veranlassung liegt, d. h. weil die Seele realiter und nach ihrer objectiven Beschaffenheit, gleich allem andern Realen, ein sich als räumlich setzendes (sich verleiblichendes), oder nach dem hier besonders zutreffenden Ausdrucke: ein „psychophysisches“ Wesen ist.

So ist auf dem durch sich selbst gewissen und darum unwiderstehlichen Zeugniss unsers unmittelbarsten Bewusstseins der Satz gegründet, welcher der Ausgangspunkt eines neuen, von hier aus weiter auszubildenden Realismus wird: die Seele ist ein Raumwesen, weil sie ursprünglich und unvermittelt also sich anschauen muss, weil ein unvertilgliches und unabstrahirbares „Ausdehnungsgefühl“ (unabtrennbar von dem gleichfalls ursprünglichen „Dauergefühle“) unser unmittelbarstes Selbstgefühl begleitet.

143. Auf dieser Grundlage hat nun die „Psychologie“ einige weitere Ergebnisse entwickelt, deren wir hier indess nur kurz gedenken, weil sie für die gegenwärtige Untersuchung von blos beiläufigem Interesse sind. Nicht unwichtig sind sie dagegen, um über die Consequenzen unserer Gesammtansicht einen Ueberblick zu gestatten.

a) Es ist irrthümlich, wenigstens ungenau im Ausdruck, Raum und Zeit zu bezeichnen als „apriorische Grundformen, in welche das Reale eintritt“, sei es, dass sie in

subjectivem (Kantischem) Sinne gedacht werden als subjectiv nothwendige Auffassungs- (Anschauungs-) Formen unsers Bewusstseins für das an sich zeit- und raumlose Reale, sei es, dass sie gefasst werden als an sich bestehende, objective Existenzialformen, in denen das Reale sich befindet, wie in einem allumfassenden, „an sich leeren Gefässe", oder in einem unendlichen Oceane, für welchen jenes die reale Erfüllung bildet, gleichwie der „an sich leere" Raum von „Körpern" erfüllt wird (was in der Lehre der Atomiker vom leeren, theilbaren Raume und den ihn ausfüllenden untheilbaren Körperchen seinen bekanntesten und fast allgemein angenommenen Ausdruck gefunden hat).

Beide sind überhaupt nichts für sich Bestehendes, weder in subjectiver noch in objectiver Bedeutung; denn ganz allgemein ist daran zu erinnern, dass „Form", „Gestalt", und wie sonst noch die umschreibenden Ausdrücke für die nothwendige Erscheinungsweise eines Realen lauten mögen, ohne ein Sich formendes, Sich gestaltendes, in ihnen sich auswirkendes Reale gar nicht gedacht werden könne, dass „leere" Form daher nur eine ebenso leere Abstraction sei, das Product eines vom Concreten und Realen abstrahirenden Denkens. „Räumlichkeit" und „Zeitlichkeit" (Dauer) sind demnach lediglich die begleitende Wirkung alles Realen als solchen, so gewiss es ein gegen Anderes sich behauptendes, in sich selbst beharrliches (Kraft-) Wesen ist. Denn nicht blos als Beharrendes im Wechsel (Zeitdurchdauerndes), sondern eben damit auch als beharrend Wirkendes gegen Anderes (eine Wirkungssphäre Behauptendes, „Sichausdehnendes"), wie fremder Gegenwirkung Sichpreisgebendes (gegen Anderes „Sichabgränzendes" innerhalb einer allgemeinen Ausdehnungssphäre), muss jedes reale Wesen, also auch die Seele (der Geist) gedacht werden.

Was jene „allgemeine Ausdehnungssphäre" übrigens an sich selbst bedeute, und auf welchen Realgrund ihrer

selbst sie uns hinleiten müsse, darüber verweisen wir auf die „Anthropologischen Ergebnisse“ als „Einleitung in die Psychologie“, Bd. I, §. 37, 38.

b) Der „Raum“, d. h. das Sichalsräumlichsetzen des Realen, ist demzufolge auch die gemeinsame Bedingung aller Wechselwirkung zwischen den realen Wesen, mithin auch von derjenigen Wechselwirkung zwischen der Seele und dem objectiv Realen, welches in jener als Empfindung zum Bewusstsein kommt. Jede äussere Empfindung ist daher nothwendig zugleich nur eine nähere Bestimmung jenes ursprünglichen, von unserm unmittelbaren Selbstgefühle unabtrennlichen Ausdehnungsgefühles. „Nur weil wir ursprünglich mit einem Raumbilde unserer selbst behaftet sind, müssen und können wir auch das übrige Reale als Räumliches auffassen. Was wir äussere Körper nennen, ist ursprünglich nichts anderes als eine Summe qualitativ verschiedener Empfindungen, welche mit dem Ausdehnungsbilde des eigenen Leibes in unmittelbare Beziehung treten, somit zunächst an ihm localisirt werden müssen, dann infolge weiterer Entwickelung des Bewusstseins auch ausser ihm, in dem von dort aus allmählich sich ausdehnenden Bilde einer Raumumgebung, innerhalb welcher auch der eigene Leib nunmehr einer örtlichen Stelle eingeordnet wird“ (Bd. I, S. 341.)

Wie von dieser Grundprämisse aus auf verständliche und einfache Weise Probleme sich lösen, welche bisher als die schwierigsten und verwickeltsten galten: von der Localisation (den „Localzeichen“) der äussern Empfindungen, von der Entstehung des Begriffs einer Unendlichkeit der Ausdehnung, von der Möglichkeit einer Geometrie, als rein apriorischer, zugleich das ganze Realuniversum allgültig beherrschender Wissenschaft, weil die geometrischen Raumgesetze nicht blos (nach der subjectivistischen Deutung Kant's) die a priori nothwendigen Bedingungen unserer Auffassung der Aussendinge sind, sondern zugleich die alle

Realwesen durchwaltenden Gesetze ihrer objectiven Selbstgestaltung und ihrer objectiven Raumverhältnisse ausmachen, welche Gesetze indess um nichts weniger dem Bewusstsein und Denken des Geistes zugänglich und a priori erkennbar sein müssen, weil sie zugleich im Realwesen desselben mit ursprünglicher Nothwendigkeit wirksam sind: — über dies Alles hat die „Psychologie" weitere Rechenschaft abgelegt und sie erwartet noch immer eine eingehende Prüfung dieser Gedanken, als indirecter Bestätigung ihres Grundprincips.

c) Wichtiger für die gegenwärtige Untersuchung ist Folgendes:

Die bisherigen philosophischen Begriffe vom Raume haben im wesentlichen sich in die doppelte Auffassung getheilt: entweder realistisch ihn die allgemeine Existentialform oder objective Ordnung zu nennen, in welcher die Sinnendinge, wie in einem selbständig sie Umgebenden, sich befinden; oder idealistisch ihn für die nothwendige Anschauungsform unsers Bewusstseins zu erklären, deren Bestimmungen übrigens schlechthin unanwendbar seien auf das Reale und seine eigenen Verhältnisse. Beide Auffassungen stimmen insofern miteinander überein, dass sie den Raum als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes gelten lassen, sei es in realistischem, sei es in idealistischem Sinne. Man darf daher behaupten, dass eben hierin, in dieser gemeinsamen Grundauffassung, der Gesammtausdruck der bisherigen Philosopheme über den Raum enthalten sei; zugleich aber dürfte sich ergeben, dass alle Schwierigkeiten, mit denen jene Untersuchungen zu kämpfen hatten, ihren gemeinschaftlichen Grund in der Voraussetzung finden, dass der Raum etwas Ansichbestehendes sei.

Unsere Auffassung tritt jenen beiden gleichmässig entgegen, indem sie zeigt: der Raum habe weder reale noch ideale Selbständigkeit; er sei lediglich Eigenschaft, Effect oder Wirkung eines Andern, der Realwesen und ihrer

Wechselwirkung untereinander. Zugleich aber wird damit das bleibend Wahre, das in den beiden entgegengesetzten Auffassungen mitenthalten ist, bestätigt und gerettet; ja erst in seiner vollständigen und folgenreichen Wahrheit aufgezeigt. Wir legen dies kürzlich dar.

Die Raumanschauung, als „Ausdehnungsgefühl", ist für das Bewusstsein das Allerursprünglichste, das schlechthin Unabstrahirbare, aufs engste und unauflöslichste verbunden mit dem ursprünglichen Gefühle unsers Selbst und nur die objective Kehrseite des letztern, der erste Effect und Bewusstseinsausdruck der sich behauptenden, auswirkenden („ausspannenden") Realität des Seelenwesens. In diesem Sinne und nur aus diesem Grunde ist der Satz von gemeingültiger Wahrheit: dass die Seele nur „sich corporisirend", als ein Raumwirkungen Uebendes, wirklich und vorhanden sei. Der realistische Begriff derselben ist für immer festgestellt.

Für die Sinnenwelt andererseits ist der Raum das Allumfassende und schlechthin Gemeinsame, aber zugleich das Un- oder Vorsinnliche im Sinnlichen; damit das unmittelbarste Bild und Zeichen der realen Unendlichkeit, in welcher Alles, auch die Seelen als Realwesen, umfasst ist.

In diesem als gegenwärtig sich aufdrängenden Unendlichen des Raumes liegt nun auch der Grund des Geheimnissvollen, Ahnungsreichen, mit dem schon die Anschauung unbegrenzter Weite, vollends der Begriff räumlicher Unendlichkeit uns erfüllt, wenn diese auch nur im Bilde des astronomischen Himmels uns vor Augen tritt. Einerseits ist der Raum das Evidenteste, Sicherste, dem wir in unserer eigenen Existenz niemals entrinnen zu können uns bewusst sind. Andererseits regt er unablässig die tiefere Forschung an, das Räthsel zu enthüllen, was denn seine Unendlichkeit eigentlich sei?

Und dieser Forschung kann sich sofort das höher Bedeutsame nicht verbergen: im Raume ist nicht blos ein

Unendliches uns gegeben, sondern zugleich stellt er eine absolute Einheit und ununterbrochene Stetigkeit dar, welche jenes in ihm umfasste Unendliche durchdringt und zu einem geschlossenen Ganzen, zur Totalität vereinigt.

So muss er begriffen werden als die Wirkung eines unendlichen Realwesens, welches zugleich dennoch alldurchdringende Einheit ist. Und von hier aus beginnt die (an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgende) „metaphysische" Forschung, um mit dem dadurch angeregten Probleme sich zu versuchen: in welcher Wirklichkeitsform allein ein unendliches Wesen zugleich als absolute Einheit gedacht werden könne. (Des Verfassers „Ontologie" [1836] hat diese Frage an alle Wirklichkeitsformen [„Kategorien"] gehalten und in einer dialektischen Steigerung derselben den Nachweis gegeben, dass nur in der höchsten Wirklichkeitsform, der des Geistes als des selbstbewussten Subject-Objects, dies Problem endgültig gelöst sei. Erst im persönlichen, selbstbewussten Geiste Gottes wird verständlich, wie die (Welt-)Unendlichkeit, so wie sie gegeben, zugleich Einheit, Totalität sein kann.) Der Raum ist die unmittelbarste, unableugbarste Form einer Unendlichkeit, die doch zugleich sich als Einheit, Totalität darbietet; und so könnte man sagen, dass er das erste Glied, die dringendste Veranlassung für das „metaphysische" Denken sei, freilich durch eine lange Reihe von Zwischenbegriffen vermittelt, zu einem „Beweise für das Dasein Gottes" aufzusteigen.

144. Diese scheinbar ablenkende Untersuchung führt uns indess gerade zu dem hier vorgezeichneten Ziele zurück. Jene „allgemeine Ausdehnungssphäre", deren wir oben gedachten, jener göttliche Raum und die in ihm sich ausbreitende unendliche Schöpfungs- und Erhaltungskraft, das ewige und für uns urgewisse praesens numen, von welchem getragen alles Endliche die eigene Verwirklichungsmacht und Dauerbarkeit schöpft, enthält nun auch die Grundbedingung jeglicher Wechselwirkung und dadurch

Veränderung zwischen dem Weltwesen. Nur durch ihn und die ihn durchwaltende göttliche Welterhaltung sind die scheinbar geschiedenen und weitabgetrennten Weltwesen ursprünglich Eins, d. h. in absoluter Zusammengehörigkeit (innerer Harmonie und geheimer Uebereinstimmung) mit einander, wie in unendlicher Wechselberührbarkeit für einander. Zugleich ist jedoch andererseits jedem dadurch seine bestimmte Weltstellung und relative Selbständigkeit gewahrt, indem in diesem zugleich abgrenzenden Raume jedem seine Stelle neben dem andern gesichert wird. Und nach dieser letztern, mittelbaren Wirkung der Räumlichkeit, nach diesem abgeleiteten Erfolge, ist ihr Begriff bisher zu allermeist gedacht worden, solange er überhaupt in realistischer Weise gefasst wurde: als „Form des Nebeneinander", als „umschliessende Grenze" oder „allgemeiner Ort" (τόπος κοινός) der Körper. Damit ist jedoch blos seine phänomenale, empirische Wirkung bezeichnet, nicht sein eigentlicher Charakter und inneres Wesen erkannt.

145. Hier ist nun zugleich nach anderer Seite hin die Möglichkeit gegeben, eine Lücke auszufüllen, welche die bisherige Untersuchung für uns offen liess. Sie betrifft jenes skeptische Bedenken, welches durch die rein physikalische Sinnentheorie angeregt wurde und von ihr aus unerledigt bleiben musste (§. 130—133).

Die physikalische Lehre von der Sinnenempfindung blieb nämlich bei dem negativen Ergebniss stehen, dass zwischen dem Inhalt unserer Empfindungen und dem objectiv Erregenden in der Aussenwelt keine Vergleichbarkeit stattfinde, dass Inneres und Aeusseres, Subjectives und Objectives durch die unüberschreitbare Kluft wechselseitiger Verschlossenheit voneinander getrennt seien. Wir wissen nichts vom innern Wesen der Aussendinge, weil nichts Gemeinsames zwischen ihnen und uns zu bestehen scheint.

Hier dagegen hat sich ergeben, dass ein Zwiefaches beiden Welten allerdings gemeinsam sei: die allgemeinen

Existentialbedingungen alles Realen, auch des Realwesens der Seele, *Ausdehnung* und *Dauer* („Raum“ und „Zeit“) und das Gesetz der *Causalität*, nach welchem jeder Wirkung eine proportionale Ursache zu Grunde zu legen ist.

Auf diese beiden Prämissen lässt sich nun ein *Analogieschluss* gründen (denn ein *directer*, unmittelbarer Beweis ist begreiflicherweise hier nicht möglich) der folgendermassen verläuft.

Was dem Systeme der verschiedenen Sinne und in jedem der letztern der ebenso gesetzlich geordneten Scala ihrer Empfindungen zu Grunde liegt, kann nur ein analog geordnetes System qualitativ verschiedener, innerlich aber aufeinander bezogener Realwesen sein, deren *Ausdehnung* und *Wechselwirkung* innerhalb derselben das schlechthin Gemeinsame ist. Die Physik zeigt an ihrem Theile, dass jene Wechselwirkung in unablässig wechselnder gegenseitiger Anziehung und Abstossung bestehe, welcher Vorgang, wie gleichfalls die Physik nachzuweisen im Stande ist, in der Form schwingender Bewegung ihrer kleinsten Theile sich darstellt. So weit die objective Seite der Dinge.

Subjectiverseits ist nun aber die Seele, als reales, „psychophysisches“ Wesen, mitten in diese natürlichen Wirkungen hineingestellt; und ein bestimmter Umkreis dieser Wirkungen reicht zugleich bis in ihr *Bewusstsein* hinauf und wird dort zur Empfindung. Jedem Gebiete jener Wirkungen in seiner Eigenthümlichkeit entspricht ein besonderes Organ unsers Sinnenlebens; und so verwandelt sich jene Welt realer, aber unsinnlicher Vorgänge für uns in das Sinnenschauspiel einer leuchtenden, tönenden, duftenden, schmeckbaren, von Wärmewellen durchzogenen *Körperwelt*.

Da darf nun nach dem Causalitätsgesetze des durchgängigen Entsprechens von Ursache und Wirkung rückwärts geschlossen werden: dass der *Wirkung*, wie sie innerhalb der subjectiven Welt des *Bewusstseins* in der Verschiedenheit der Sinnengebiete und in der abgestuften

Scala der Empfindungen vor uns liegt, auch als objective Ursache ein genau entsprechendes System von Qualitätsunterschieden und Qualitätsveränderungen in der Aussenwelt zu Grunde liegen werde. Es findet eine stete Uebertragung unsinnlicher Naturverhältnisse in genau entsprechende Sinnenempfindungen statt, indem letztere für jeden Unterschied und jede Veränderung der erstern mit der feinsten Ausdrucksfähigkeit begabt sind. So ist der tiefgefährdete Begriff eines Entsprechens unter den Dingen, eines Parallelismus namentlich zwischen Natur und Geist, dessen Annahme aus andern Gründen thatsächlicher Art gebieterisch gefordert wird, wieder denkbar und verständlich geworden. Wohlerwogen jedoch beruht dies nur darauf, dass die sinnlich empfindende Seele zugleich „psychophysischer“ Natur sei, d. h. dass Räumlichkeit die Grundbedingung ihres Wesens, wie aller andern, mit ihr in Wechselwirkung tretenden Realwesen ausmache.

Aber jener Umtausch unsinnlicher Naturverhältnisse in Sinnenempfindungen ist zugleich einer Steigerung, endlich einer Vergeistigung ihres Inhalts gleichzuachten, indem dieser Inhalt zunächst durch unser Gefühlsleben eine ebenso genau unterschiedene Werthbestimmung erhält, indem noch höher, vergeistigter, diese durch Empfindung und Gefühl angeeignete „Sinnenwelt“ von der Phantasie als ein Schönes genossen, vom Denken als ein absolut zweckmässiges, nach den Gesetzen innerer Weisheit geordnetes Kunstwerk erkannt zu werden vermag. Was hier nur angedeutet sei, da die „Psychologie“ diese Gesichtspunkte weiter verfolgt und vollständig durchgeführt hat.

146. Um noch einmal zurückblickend über das Eigenthümliche unserer Raumtheorie abzuschliessen, werden wir Folgendes behaupten dürfen:

Der „Raum“, wie er unserm Bewusstsein gegeben, ist das einfache und gleichartige Bild jener in den ver-

schiedensten Beziehungen wirksamen, sich selbst behauptenden Ausdehnung des Realen, wie die „Zeit" das ruhende Bild seiner im mannichfachsten Wechsel stetig beharrenden Dauer; beide mithin Allgemeinbilder, weil in ihnen ein höchst Mannichfaltiges und Verschiedenartiges in einen einfachen Gesammtausdruck zusammengefasst ist, „Phänomen", weil sie nichts an sich sind, weil sie nicht ausser oder neben dem Realen und unserm Bewusstsein desselben bestehen, aber „objectives" Phänomen, weil ihnen ein Reales, zugleich reale Verhältnisse und Vorgänge zu Grunde liegen, welche vom Bewusstsein, seiner eigenen Natur zufolge, unmittelbar in einen vereinfachenden Ausdruck (in ein „Gesammtbild") zusammengefasst werden.

Hier erscheint es nun hochnöthig, um den bisher so gut als unbeachtet gebliebenen Begriff objectiver Phänomenalität in seiner Allgemeinheit festzustellen, etwas näher darauf einzugehen, was die „Psychologie" in dem Kapitel: „Theorie der Wahrnehmung"*) über den Unterschied unserer unmittelbaren („empfindenden" und „anschauenden") Auffassung der Dinge und über ihr eigentliches Sichverhalten und Wirken nachgewiesen hat.

Alles in der Aussenwelt, was unserm unmittelbaren Bewusstsein, unserer sinnlich empirischen Auffassung als ein Ruhendes, Einfaches, fertig Gegebenes erscheint, ist dennoch an sich selbst keineswegs dies Ruhende und Fertige, ebenso wenig der einfache Erfolg einer einzigen Ursache, sondern es ist das unablässig sich erneuernde Product stetig wirkender, zugleich höchst complicirter Processe und mannichfacher, zusammengreifender Ursachen.

147. Das Gleiche gilt von den innern Bedingungen unsers subjectiven Lebens, unserer Bewusstseinsprocesse. Was in der „Sinnenempfindung" als einfacher Inhalt sich darstellt, beruht erweislich auf höchst zusammengesetzten

*) „Psychologie": Bd. I, Buch II, Kapitel 5, §. 166 – 178.

Wirkungen, die für unser Bewusstsein einfachen Gefühle und Stimmungen ebenso auf der Zusammenwirkung kleiner, uns unmerklicher Erregungen. Dasselbe hat von unserm Vorstellungsleben, in der Vorstellungsassociation, im Processe der Wiedererinnerung, zu gelten; ebenso von unsern Denkprocessen in den gewöhnlichen Erfahrungsurtheilen und Schlüssen, die zu allermeist aus unbewusst bleibenden oder halb bewussten Prämissen zu einem einfachen Gesammtergebniss sich abschliessen; endlich von unsern unmittelbaren Willenserregungen und Handlungen, die zum grössten Theil auf mannichfachen, aber unklar bleibenden Motiven beruhen und dennoch als einfacher Willenserfolg sich darstellen. Und so durchweg im Gebiete des Subjectiven!

Was wir daher erfahren in unmittelbarer Wahrnehmung, ist nach seinen objectiven wie subjectiven Quellen durchaus nur der Gesammterfolg von innern Ursachen und Wirkungen, deren eigentliches Geschehen unmittelbar uns unbewusst bleibt, ohne dass doch zugleich damit jener Gesammterfolg für unser Bewusstsein ein unwahrer, trügerischer würde. Aber es ist ein inadäquates, nicht erschöpfendes Bild, es ist objectives Phänomen.

148. Erst auf mittelbare Weise, erst auf dem Wege des schliessenden Denkens können wir die wahren Ursachen ermitteln, welche im Gebiete des Subjectiven durch psychologische Reflexion und Analyse uns unmittelbar zugänglich und offengelegt sind; wir vermögen, eindringend in uns selbst, zu entdecken, was wahrhaft in uns vorgeht, während das wahre Geschehen, welches den äussern Naturerscheinungen zu Grunde liegt, freilich nur annäherungsweise (in der abstracten Symbolik mathematischer Formeln) erkannt zu werden vermag, so gewiss unser Erkennen nicht ebenso ins Innere der objectiven Realwesen sich hineinversetzen kann, wie ins eigene Innere.

Dennoch genügt schon diese relative Grenze der Untersuchung, um festzustellen, was hinter jener objectiven Phäno-

menalität der eigentliche Charakter ihrer innern Ursachen sei. Was dort als ruhender, bewegungsloser Zustand erscheint, das zeigt sich hier als die Wirkung stets neu aufquellenden Lebens und nie unterbrochener Thätigkeit; was dort zu einem einfachen Effect verschmilzt, das ergibt sich hier als die Zusammenwirkung höchst mannichfaltiger Ursachen. Und wie nun die Psychologie im Innern der Bewusstseinsprocesse gar wohl die einzelnen Elemente aufzuweisen vermag, aus welchen der Gesammterfolg einer Wahrnehmung, eines Vorstellungs- oder Denkactes, einer Gefühlsstimmung hervorgeht: eben also haben die sämmtlichen Specialforschungen der Naturwissenschaft die Thatsache bestätigt, dass was in der objectiven Natur für unsere Sinnenauffassung als ein einfacher Hergang sich darstellt, aus kleinen, höchst mannichfachen, in ihrer Besonderheit uns unbewusst bleibenden Einzelwirkungen sich zusammensetzt. Deshalb bleibt in der Wahrnehmung der Inhalt der „Sinnenwelt" für uns immerdar Phänomen, aber objectives Phänomen, so gewiss dieser Inhalt die Wirkung und der bezeichnende Ausdruck objectiver Ursachen ist.

149. Dieser Allgemeinbegriff objectiver Phänomenalität erstreckt sich nun auch auf die Raumanschauung; ja er macht hier gerade am dringendsten sich geltend, indem er, unbeachtet gelassen, den Begriff des Raumes in eine Reihe von Widersprüchen verwickelt, welche sogleich verschwinden, wenn man ihn als blosses Bild, als nichts Reales, also als Phänomen, aber nicht in blos subjectivem Sinne, sondern als Bild eines Realen und realer Verhältnisse, demnach als objectives Phänomen betrachtet. (Dasselbe gilt, nach einer leicht zu erkennenden Analogie, auch von der Zeitanschauung.)

Beide sind die ersten, ursprünglichsten Grundbilder des Bewusstseins; denn in ihnen durchdringt sich aufs unmittelbarste das Subjective und Objective unserer eigenen Existenz. Das Ausdehnungs- und Dauergefühl, welches unvertilgbar

mit unserm Selbstgefühl sich verbindet, ist Grundlage und erste Quelle jener beiden Anschauungen, bis hinauf zum Begriffe räumlicher und zeitlicher Unendlichkeit. Aber dies ursprüngliche Ausdehnungs- und Dauergefühl unsers Bewusstseins kann nur sein die unmittelbare Wirkung und Abspiegelung realer Ausdehnung und Dauer, welche unserm Wesen innewohnen. Das Phänomenale, Bildmässige an beiden jedoch (namentlich wenn jenes halbbewusste Doppelgefühl zu bewusster Anschauung, endlich zum abstracten Begriffe des „leeren Raumes" und der „leeren Zeit" erhoben wird) besteht auch hier darin, dass, was realerweise ein höchst Verschiedenartiges jener Ausdehnungs- und Selbstbehauptungswirkungen in uns und ausser uns ist, in das stetige Bild einer allgemeinen Räumlichkeit, in die Continuität einer gleichartigen Zeitdauer zusammenschmilzt. In den Grundbildern von Raum und Zeit erzeugt sich das Bewusstsein die grösste und fundamentalste Abbreviatur zur Auffassung der unendlich vielgestaltigen Wirklichkeit. Bei der „leeren" Zeit gestehen wir eine solche bildliche Vereinfachung zu, weil wir uns mitten in einer steten Erfüllung derselben befinden. Vom „leeren" Raume die gleich abstracte Bildlichkeit zuzugeben, hält uns schwer und gelingt nur der tiefer dringenden Reflexion, weil in der unmittelbaren Erfahrung dem durchdringlichen („leeren") Raume eine undurchdringliche Körperwelt gegenübersteht, die als das Erfüllende seiner „Leerheit" betrachtet wird.

Anmerkung.

Die folgenreiche Wichtigkeit der Lehre vom Raum wird es rechtfertigen, wenn wir in einem kritischen Rückblick, unserer eigenen, summarisch hier vorgetragenen Raumtheorie gegenüber, des gegenwärtigen Standes dieser Frage in der philosophischen Literatur gedenken. Wir meinen dabei nicht sowol die Herbart'sche Lehre vom Raume,

über welche wir uns in der „Anthropologie“ ausführlich erklärt haben, als dasjenige, was H. Lotze in seinem „Mikrokosmus“ über die Entstehung der Raumvorstellungen vorgetragen hat.*) Auch diese Leistung, wie fast alles, was bisher von jenem ausgezeichneten Denker ausgegangen ist, muss für den Mitforscher von mächtig anregender Wirkung sein, und den Trieb hervorrufen, mit ihm sich kritisch auseinanderzusetzen. Was uns selbst betrifft, so mussten wir finden bei mehr als einer Gelegenheit, dass was er erweist und behauptet, ganz auf dem Wege des Richtigen liege, ohne darin doch den letzten, erst entscheidenden Schritt zu thun, welchen er vielmehr, durch eine für uns nicht immer gerechtfertigte Enthaltung des Urtheils, sich versagt und solchergestalt den eigentlichen Gewinn seiner Leistung sich selber vorenthält. Dürfen wir uns ein summarisches Urtheil gestatten über ein so grossartig angelegtes und in seinen Einzelausführungen so gedankenreiches Werk, wie der „Mikrokosmus“ ist: so scheint uns das am Schlusse ausgesprochene Endergebniss kaum der grossen Zurüstung scharfsinniger Specialforschungen und anregender Gedankenkeime zu entsprechen, welche dies Ergebniss vorbereiten. Der festgesicherte Wahrheitsgehalt des Ganzen scheint uns ein grösserer zu sein, als er selber zugibt, wenn man gewisse andere, minder beachtete Punkte mit in Rechnung bringt, aber auch sonst meinen wir, hätte er aus dem wirklich gefundenen und von ihm selbst Anerkannten weit mehr und weit Entscheidenderes folgern können, als er dennoch im Abschluss des Ganzen gethan.

Ein ganz ähnliches Urtheil dürfen wir über seine Raumtheorie uns gestatten; und die nähere Begründung desselben kann vielleicht dazu dienen, an einem Beispiel dasjenige zu rechtfertigen, was wir mit jenem allgemeinern Ausspruche meinten

---

*) H. Lotze, „Mikrokosmus“ (Leipz. 1864), Bd. III, Buch IX, Kapitel 2: „Die räumliche und die übersinnliche Welt“, (S. 483 fg.).

und eigentlich sagen wollten. Seine Bemerkungen sind in kritisch negativer Weise das Scharfsinnigste, was über den Gegenstand gesagt werden kann; sie zeigen mit merkwürdiger Umsicht und mit der Feinheit zutreffendsten Ausdrucks das Grundgebrechen, welches den bisherigen, ebenso objectivistischen, wie subjectivistischen Raumtheorien anhaftet, indem sie beiderseits dem Raume Selbständigkeit beilegen, sei es als objective Form zur Aufnahme einer Körperwelt, sei es als subjectiv gegebene Anschauungsweise für unsere von aussen stammenden Empfindungen. Er zeigt ausführlich die Widersprüche und Undenkbarkeiten, in die jede dieser entgegengesetzten Auffassungen unvermeidlich sich verwickelt. Aber wir finden nicht, dass er mit derselben Klarheit das zugleich darin enthaltene positive Wort gesprochen hätte: eben darum könne der Raum überhaupt nichts ansich sein, weder in subjectiver noch objectiver Bedeutung; er könne nur sein: anhaftende Eigenschaft eines Objectiven, oder bestimmter: die erscheinende Wirkung des gegen Anderes sich behauptenden Realen, kurz das objective Phänomen einer Wechselwirkung zwischen den Realwesen.

Wie nahe diese von uns behauptete Folgerung ihm liege, ja wie er selber sie gleichsam zwischen den Zeilen ausgesprochen habe, können Ausdrücke und Wendungen wie folgende beweisen (S. 491): „Schon wer den Raum als leere Form ansah, welche die Dinge in sich aufnähme, musste sich sagen, dass leere Formen nur als geformte Stoffe, als Reales mithin, anderm Realen als existirend vorangedacht werden können, welches sie in sich fassen sollen; als unreale Formen, durch keinen Stoff gestützt, dessen Gestalt sie wären, können sie natürlich nur in dem Denken vorhanden sein, das von dem Stoffe abstrahirt hat.“ (D. h. der Raum als „leere Form“ ist nur Product unsers abstrahirenden Denkens, ein künstlicher, höchst vermittelter Begriff, der weder das objective Wesen

des Raumes, noch das Entstehen seiner Anschauung in unserm ursprünglichsten Bewusstsein im geringsten zu erklären vermag.) — „Nicht zwischen den Dingen und ihnen vorangehend existirt der Raum so, dass die Dinge in ihm wären, sondern in den Dingen, in den Seelen wenigstens, breitet er sich als die nur für das Denken“ (warum aber nur für das Denken?) „existirbare Ausdehnung aus, in welcher wir den Eindrücken ihre Orte anweisen.“

Gegen die subjectivistische Auffassung sich wendend, erklärt er sich folgendergestalt (S. 494, 495): „Es war irrig, den Raum als eine Form unserer Anschauung anzusehen, in welche die Dinge fielen, während sie an sich in ihrer Reinheit der Räumlichkeit völlig fremd wären, denn nichts kann doch am Ende in eine Form fallen, für die es nicht irgendwie passt.“ — — „Allgemeiner ausgedrückt lag die Unzulänglichkeit dieser Ansicht darin, dass sie dem Geiste zwar die Anschauung des Raumes als angeborenen Besitz zuschrieb, aber nicht versuchte, die Benutzung dieses Besitzes zu erklären. Wir haben nicht nur eine Anschauung des leeren Raumes“ (genauer vielleicht wäre zu sagen: wir haben gar keine „Anschauung“ des leeren Raumes, sondern dieser ist nur ein durch Abstraction gefundener Begriff) — „sondern eine räumliche Anschauung einer inhaltvollen Welt, und es war nachzuweisen, wie in jener leeren Form, die wir, wie man sagte, dem Wirklichen der Erfahrung entgegenbringen, dieses Wirkliche seine bestimmten Plätze ein- und seine bestimmten Gestalten annimmt. Die Lösung dieser Aufgabe war unmöglich ohne die Voraussetzung, dass zwischen den Dingen selbst mannichfache Beziehungen bestehen, deren eigenthümliche Unterschiede und Bedeutungen durch entsprechende Formen räumlicher Beziehung sich abbilden oder in sie, in die Sprache des Raumes sich übersetzen lassen.“

Fürwahr, energischer und zutreffender zugleich im Ausdrucke konnte man nicht aussprechen, was auch wir behaupten: der Raum, die Ausdehnung sei objectives Phänomen, mit nichten daher ein blos subjectiver „Schein", sondern allgemein gültig und nothwendig die objective Wechselwirkung der Dinge begleitend. Ja es könnte dieser Gedanke sogleich auf den noch tiefern metaphysischen Begriff zurückgeführt werden, welchen die „Ontologie" begründet hat: dass kein Qualitatives überhaupt denkbar sei, ohne dass es seinen durch die eigene qualitative Beschaffenheit gesetzten quantitativen Ausdruck bei sich führe; also in nächster Folge: dass es ein specifisches, seiner qualitativen Beschaffenheit durchaus entsprechendes, Quantum extensiver und intensiver Grösse besitzen (sich als Räumliches und Dauerndes setzen) müsse. Und dies bedeutet dann in weiterer Anwendung: jede Raumbestimmtheit und Raumgestalt, von den festen regelmässigen Formen der Krystallisation an bis zur vielbewegten, unerschöpflichen Mimik und Geberde eines von Geist und Gefühl durchdrungenen Antlitzes, ist nur die räumlich versichtbarte Wirkung und das zutreffende Abbild realer, unsichtbarer Verhältnisse. Auch ist diese Ansicht nicht blos eine abstruse, im Winkel eines einsamen Denkens ersonnene Hypothese, sondern der Gesammtausdruck für eine ins Unendliche zu bestätigende Wirklichkeit, für eine Universalthatsache, auf deren Grundlage ganze Erfahrungswissenschaften erbaut sind.

Und in diese Grundansicht vom Ursprunge und von der Bedeutung aller Räumlichkeit liesse sich gar wohl einfügen, ja damit erst zur vollen Begreiflichkeit erheben, was Lotze im weitern Verfolge von einer „intellectuellen" (intelligibeln) „Ordnung der Dinge" sagt, welche der innere Grund und das eigentlich Reale der Raumbeziehungen sei, in denen sie uns zur Erscheinung kommen. Diese intelligible Ordnung kann ihm doch nicht blos den Werth

einer subjectiven Form unserer Auffassung haben, oder ein Resultat der Beziehungen sein, die wir in die „Zusammenfassung“ der Dinge hineinlegen. Vielmehr muss sie ihm ein objectives, innerliches Aufeinanderbezogensein und sich ergänzendes Ineinanderwirken der Realwesen bezeichnen, deren Product und deren Abbild eben das (phänomenale) Raumuniversum und die darin vorgehenden Raumveränderungen sind. Und solcher Deutung widerspricht wenigstens nicht direct seine Schlusserklärung über diesen Lehrpunkt, in welcher wir der Hauptsache nach nur Zutreffendes finden (S. 509): „Nicht die Dinge sind in einem Raume, in dem sie sich bewegen könnten, sondern der Raum ist in den Dingen, als Form einer Anschauung, in welcher sie ihre übersinnlichen Beziehungen sich selbst zum Bewusstsein bringen.“ (Dieser Ausdruck ist insofern tadelfrei, als damit nicht direct ausgeschlossen wird, die „Raumanschauung“ für das Innewerden eines objectiven Verhaltens der Dinge zu erklären.) „Die Stelle, welche ein Element in einem bestimmten Augenblicke durch die Gesammtheit seiner eben bestehenden Beziehungen zu allen übrigen in der intellectuellen Ordnung der Welt einnimmt, entscheidet über den räumlichen Ort, an welchem dies Element in der Anschauung der übrigen erscheinen muss; der Veränderung, welche jene intellectuelle Weltstellung des Elements erfährt, entspricht in der räumlichen Anschauung die Bewegung, die mithin als Veränderung des Orts, nicht aber, wenigstens nicht ursprünglich, als Durchlaufung eines“ (leeren) „Raumes aufzufassen ist.“

Demungeachtet sehen wir ihn nun zu unserer Ueberraschung nach diesen Erklärungen später jener in sich geschlossenen, consequenten, Subjectives und Objectives wahrhaft vereinigenden Auffassung einen skeptisch subjectivistischen Sinn unterlegen, für welchen wir in seinen eigenen Prämissen keine zwingende Veranlassung entdecken können. Der Verlauf seines weitern Raisonnements ist kürzlich folgender,

in welchem wir nicht umhin können, eine unmotivirte, ans Willkürliche streifende Umdeutung des wahren Ergebnisses zu finden, und eine wesentliche Verkürzung des wirklich darin Enthaltenen.

Zunächst konnte man meinen, so wird gesagt (S. 518 fg.), es sei richtig, das Sein und Verhalten des Realen ein „Stehen in Beziehungen" zu nennen; und die räumlichen Verhältnisse derselben geben uns ein anschauliches, zugleich das einzig anschauliche Beispiel dieser Beziehung. Dennoch zeigt sich, dass der Raum und die Raumverhältnisse nicht vom Seienden an sich, sondern nur von seiner Erscheinung „für uns" gelten. (Durch diesen kleinen Zusatz wird der Begriff von der objectiven Phänomenalität des Raumes, als der nothwendigen, aus der Natur des Realen selbst entspringenden Erscheinungsweise desselben, zu welcher Auffassung Lotze nach seinen ursprünglichen, von uns angeführten Erklärungen sich zu bekennen schien, in einen blos subjectiven Schein, in eine Illusion „für uns" verwandelt, eine wesentliche Beeinträchtigung des wahren Ergebnisses.)

Wir setzten sofort an die Stelle der Raumbeziehungen, so fährt er fort, den Begriff „übersinnlicher, intellectueller Beziehungen", und glaubten damit ein wirklich existirendes Verhältniss zu bezeichnen, „bezeugt durch alle die abgestuften Verwandtschaften, Aehnlichkeiten und Gegensätze, die wir zwischen unräumlichen Sinnesqualitäten oder abstracten Wahrheiten finden". Aber auch der Gedanke intellectueller Beziehungen „zwischen" den Dingen, ein festes, die Dinge beherrschendes Verhältniss, von welchem das veränderliche Wirken der Dinge abhängig ist, musste bei näherer Erwägung aufgegeben werden. Denn wir mussten bedenken (vgl. S. 501, 509): „dass alle Beziehungen, auch diese intellectuellen, als Beziehungen nur in dem Geiste des Beziehenden existiren, in dem Augenblicke seiner beziehenden Thätigkeit". (Sie

sind also gleichfalls nur dem subjectiven Scheine beizuzählen.)

„Keine Art von Beziehung daher, als zwischen den Dingen bestehend, als auf sie wirkend, als ihr Wechselwirken bedingend, vorbereitend, begünstigend oder hemmend durfte angenommen werden: die Wechselwirkung selbst vielmehr, das Leiden und Thun der Dinge musste an ihre Stelle treten. Eben wenn und sofern die Dinge aufeinanderwirken, beziehen sie sich aufeinander; andere objective Beziehungen ausser diesem lebendigen Thun und Leiden gibt es nicht, am wenigsten solche, in denen die Dinge, innerlich durcheinander noch unberührt, blos ständen, um infolge dessen später wirken zu müssen; eine bildliche Ausdrucksweise, deren metaphysische Sinnlosigkeit nicht zweifelhaft ist“ (S. 520).

Wir geben die strenge Exactheit jenes Ausdrucks zu, gegen dessen Purismus wir nichts einzuwenden haben. Anderntheils aber müssen wir zu bedenken geben, dass vor allen Dingen die Frage aufgeworfen werden sollte: wie überhaupt nur ein dergestalt vorausgesetztes wirkliches „Thun und Leiden“ der Dinge aufeinander gedacht werden könne, zudem noch ein solches, in dem überall gesetzliche Regelmässigkeit, übereinstimmender Zusammenhang sich offenbart, wenn die Dinge nicht innerlich einander zubereitet, in geheime Harmonie gebracht wären, kurz wenn nicht eine ursprünglich prämeditirte „intelligible Ordnung“ sie wirksam durchwaltete, welche allein erst die Welterscheinung zum „Kosmos“, zum innerlich sich erhaltenden Weltganzen macht? Diese „intelligibeln Beziehungen“ sind allerdings nur „für den beziehenden Geist“ vorhanden, wie Lotze scharfsinnig bemerkt; aber deshalb sind sie nichts „Subjectives“, was der Geist erst hineintrüge in seine Weltauffassung, sondern sie sind das Objectivste, Aufdringlichste, was es gibt, so gewiss der Menschengeist selbst mit seinem Erkennen wie Wollen, mit seinem Fühlen

und Wirken jener objectiven, „intelligibeln" Ordnung niemals sich entziehen kann, und nur in der Unterwerfung unter ihre innere Weisheit sein eigenes Wohl zu finden vermag. Und nicht minder muss er diese „intelligible", zugleich aber objective Weltordnung ausser sich selbst wiedererkennen, an der innern Beschaffenheit der Weltwesen und an ihrer daraus hervorgehenden Beziehung zueinander, mittels welcher allein die Welt als geschlossenes Ganze, nicht blos als ein zufälliges Aggregat getrennter Vielheiten sich uns ankündigt, und je tiefer eindringend wir sie erkennen, desto zuversichtlicher sich also uns bestätigt.

Schwer begreiflich wird es daher, wie Lotze bei diesem Punkte seiner Gedankenentwickelung jener weittragenden, namentlich allen Subjectivismus mit Einem Schlage vernichtenden Wahrheit sich nicht erinnern mochte, die er an andern Stellen seines „Mikrokosmus" so glänzend ins Licht stellt: dass nur der Begriff eines objectiven „Gedankenkosmos" die Thatsache der Welterscheinung ausreichend erklären könne, dass also auch in dem hier gegebenen Zusammenhange jene „intelligible Beziehung der Dinge" keine blos subjective Auffassung, sondern ein sehr realer, zur objectiven Welterklärung nothwendiger Begriff sei.

Wie dem indess auch sei, einmal von dieser skeptischen Gedankenströmung ergriffen, konnte er bei jenem halben Ergebnisse nicht stehen bleiben. Was bedeutet jenes angebliche „Wirken und Leiden" für uns doch eigentlich anderes „als die Thatsache, dass auf die Veränderung der Zustände des einen Wesens eine Veränderung der Zustände eines andern Wesens folgt? Diese Succession veranlasst wol unsere vergleichende Reflexion, das zweite Ereigniss als herrührend von dem ersten anzusehen, weil seine Wahrnehmung durch die des ersten bedingt ist; aber zwischen den Dingen besteht doch kein nachgewiesener Zusammenhang derart, dass der Zustand

des einen ein Werk der Thätigkeit des andern wäre“ (S. 521).

Was daher eigentlich bleibt für unsere Erkenntniss, ist lediglich das Schauspiel einer Succession von Veränderungen in den Dingen, deren wahrhaftes Verhalten dabei uns unbekannt bleibt. Wir könnten es ein gleichmässiges „Leiden“ derselben nennen, wenn wir nicht wiederum bedächten, dass „Leiden“ in eigentlicher und zutreffender Bedeutung doch nur einem fühlenden, bewussten, kurz geistigen Wesen zugeschrieben werden könne. „Das, was nicht Wohl oder Wehe fühlt, leidet auch nicht, so wenig als es wirkt. Was aber nicht leiden kann, ist auch keine reale Einheit, das ist nicht für sich, sondern nur für die Auffassung eines Andern ein Ganzes, welches mit Einem Namen genannt zu werden verdient“ (S. 522).

So werden wir dem weitern Ergebnisse nicht ausweichen können, dass die Aussenwelt mit all ihren Veränderungen, Wechselbeziehungen, bleibenden oder veränderlichen Verhältnissen doch nur Erscheinung für den Geist sei, der allein besteht, weil wir ihm einzig den vollen Begriff der „Realität“ zugestehen können. „Warum sollen wir aber den Ausspruch, dass nur die Geister real seien, nicht in den andern umkehren: dass alles Reale Geist sei, dass also auch die Dinge, die unserer sie von aussen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, durch die unbegreifliche Verknüpfung von Selbstlosigkeit und Realität sich selbst widersprechende erscheinen, innerlich doch alle besser sind, als sie äusserlich aussehen? Dass auch sie nicht blos für andere, sondern für sich sind?“ (528.)

Dass diese Annahme nach dem ganzen Zusammenhange eines solchen Subjectivismus nur eine Glaubensannahme sein könne, versteht sich von selbst und wird von dem Verfasser am Schlusse des Werks ausdrücklich hervorgehoben und aufs vielseitigste ins Licht gestellt.

Bekanntlich hat Weisse in seiner ausführlichen Beurtheilung von Lotze's „Mikrokosmus" jener subjectivistischen Wendung einen energischen Protest entgegengesetzt, „indem darin das Möglichste gethan sei, das der natürlichen Menschenvernunft Klarste zu trüben und das für sie Einfachste zu verwirren. Es könne nichts Peinlicheres, nichts Gequälteres geben, als die Versuche, die er hier, freilich nicht zum ersten male, angestellt habe, die gesammte Welt der Raum-, Zeit- und Bewegungsgrössen auf einen leeren Schein zu reduciren, welchen die Wirklichkeit des Geschehens in den vermeintlich raum- und zeitlosen monadischen Substanzen und ihr wechselseitiges Verhalten in den Verstand des Menschen wirft". Dies sei „die spitzfindigste, sterilste Metaphysik, durch die, wenn irgend Ernst gemacht werden sollte mit ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit, alle Wissenschaft von dieser Wirklichkeit, auch die eigene des Verfassers, mit Einem Schlage vernichtet würde. Denn alle diese Wissenschaft ist auferbaut auf der Voraussetzung objectiver Wahrheit der Raum- und der Zeitform, objectiver Wirklichkeit der mechanischen Ursachen und Wirkungen, welche nur durch jene Formen das sind, was sie sind."*)

Obwol der Sache nach einverstanden mit dem ausgehobenen Schlusssatze, können wir doch schon aus dem Grunde nicht in die Härte jenes Urtheils einstimmen, weil Weisse auf die eigentlichen Motive des Zweifels nicht eingegangen ist, weil er nicht diese entkräftet hat. Darin aber scheint uns das eigentlich Belehrende der ganzen Verhandlung zu liegen. Es sei daher erlaubt, die Bedeutung jener Motive noch weiter zu verfolgen.

Was zunächst die angeführten Zweifelsgründe Lotze's gegen die Realität der gewöhnlichen Verknüpfungen von Ursache und Wirkung anbetrifft, so hat er eigentlich darin

*) „Zeitschrift für Philosophie", XLVII, 314.

nur Bekanntes und in seinen Grenzen zu Billigendes vorgetragen. Es sind die wohlbegründeten skeptischen Bedenken Hume's gegen den empirischen Causalitätsbegriff, wo der innerlich bedingende Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, der eigentliche Hergang des Bewirkens uns verborgen bleibt, wo wir nur der „Gewohnheit" folgen, auf ein bestimmtes Ereigniss ein anderes unfehlbar zu erwarten, ohne die wahrhaften, innern Gründe dieser Verknüpfung zu kennen.

Es ist dieselbe Ursache, setzen wir hinzu, warum uns in der empirischen Wirklichkeit so vieles als „zufällig" erscheint, während doch das urtheilende Denken sich sagen muss, dass es nirgends Zufall, Causalitätslosigkeit, völlig gleichgültiges So- oder anders sein, geben könne. Der Zufall ist allerdings nur ein subjectiver Schein, weil wir die wirklich vorhandenen, wahrhaften, oder die vermittelnden Zwischenursachen nicht kennen, während das Denken ein objectiv Zufälliges verneinen muss. Die gemeinen, empirischen Causalitätsverknüpfungen sind allerdings incorrect, lückenhaft, allzu oft auch trügerisch; dennoch waltet objectiv in allem Geschehenden das Gesetz der Causalität, des nothwendigen Entsprechens von Ursache und Wirkung. Das Denken behauptet dies zufolge unwiderstehlich ihm aufgedrungener Evidenz, und der Forschung gelingt es, durch Schlüsse und denkende Vermittlung verschiedener Art den wahren Ursachen auch im Besondern näher zu kommen. Es ist also hier keine principielle Kluft zwischen dem Subjectiven und Objectiven aufgerichtet: in der denkenden Erfahrungsforschung ist das Organ gefunden, um allmählich zu den wahren Ursachen vorzudringen, und die Skepsis steht nur als allgemeines Correctiv warnend und berichtigend dieser Forschung zur Seite.

Dennoch müssen wir bei Lotze noch auf einen tiefern Grund jener subjectivistischen Wendung zurückgehen, und solange jener nicht aufgedeckt ist, wird auch diese in ihrer

Berechtigung stehen bleiben. Jener Grund beruht auf einer unwillkürlichen Verwechselung oder Unachtsamkeit in seiner Raumtheorie, welche sodann, mit anerkennenswerther Consequenz verfolgt, in dies Labyrinth unentfliehbarer Skepsis verstricken musste. Und eben hier drängt sich erneuert die Einsicht auf, wie grundentscheidend die Frage nach der wahren Bedeutung des Raumes sei.

Wir können den Grund jener Verwechselung auf den einfachsten Ausdruck zurückführen: Lotze hat den Begriff des objectiven Phänomens (der Raum ist als ein solches nachgewiesen) zur Bedeutung eines blos subjectiven Phänomens, eines Seins lediglich für und im vorstellenden Subjecte, herabsinken lassen. Die Verwechselung jedoch ist eine leicht entschuldbare, kaum zu vermeidende, solange der Unterschied subjectiver und objectiver Phänomenalität überhaupt noch nicht die erforderliche Klarheit erhalten hat. Zwar glaubt unsere „Psychologie" das Nöthige dafür geleistet zu haben; indess scheint dies noch immer so sehr zu den esoterischen Lehren zu gehören, dass es nicht überflüssig sein kann, den Gegenstand noch von einer neuen Seite zu zeigen.

Mit diesem Umdeuten der Raumanschauung ins blos Subjective ist nämlich zugleich jeder begreifliche Zusammenhang des Geistes mit der angeblich aller Raumbestimmungen entbehrenden objectiven Welt, ebenso jede Begreiflichkeit einer realen Wechselwirkung unter den objectiven Dingen, wie mit Einem Schlage, vernichtet und jenes für das unmittelbare Bewusstsein Deutlichste und Evidenteste in die tiefste Nacht der Unbegreiflichkeit und des Widerspruchs eingehüllt. Denn der anschauliche und begreifliche Schauplatz aller Wechselwirkung ist einzig die allen Realwesen gemeinsame Ausdehnung, mittels welches ersten Selbstrealisations-, Selbstbehauptungsactes sie auch für einander zu realen, wechselwirkenden „Dingen" werden, gleichsam sich „Blösse" zu gegenseitiger Einwirkung geben, die bis

zur völligen Wechseldurchdringung gehen kann. (Wie daraus eine Construction der „Materie“ möglich sei, hat die „Anthropologie“ zu zeigen versucht.)

Damit ist zugleich aber auch das Kriterium und die Begründung desjenigen gegeben, welches wir das „objectiv“ Phänomenale nennen. Es ist die ins unmittelbare Bewusstsein erhobene Objectivität, und es geht hervor aus dem völligen Einswerden, der Verschmelzung und Wechseldurchdringung des Subjectiven und Objectiven, welche dadurch ermöglicht ist, dass, wie im gegenwärtigen Falle durch die Existenz eines ursprünglichen Ausdehnungsgefühles sich erweist, das Reale, Objective unsers Seelenwesens selbst im Bewusstsein sich ergreift, wo also ihr eigenes Reale ihr zum unmittelbaren Bewusstseinsphänomen wird (vgl. §. 148, 49).

Deshalb besitzt die Seele, der Geist, seine eigenen Zustände und Veränderungen in seinem Bewusstsein als objective Phänomenalität: er erkennt sie, wie sie sind, und sie sind, wie er sie erkennen muss. Und so ist nach strenger Consequenz zu behaupten: dass der Begriff objectiver Phänomenalität **unmittelbar** nur gelten könne vom Bewusstsein der eigenen Zustände und Veränderungen des Geistes.

Wohl aber ist **mittelbar** in der Raumanschauung, und zwar zunächst nur in dieser, dem Bewusstsein der Zugang geöffnet, die überleitende Brücke gebaut, um ins Wesen und Wirken der mitexistirenden Dinge einzudringen. Der angeschaute Raum ist gleichfalls als objectives Phänomen anzuerkennen, so gewiss er im ursprünglichen Bewusstsein unsers Geistes als Ausdehnungsgefühl vorhanden ist; und nach dieser in ihm selbst liegenden Analogie erforscht und erkennt der Geist auch (Beispiel in umfassendstem Maassstabe sind die ins Universum hinausreichenden Gesetze der Geometrie und der Mechanik, deren Erkenntniss der Geist doch nur aus dem eigenen Denken schöpft) die Existenz und die Wirkungsweise der übrigen Dinge, und täuscht sich

niemals in empirischer Anwendung jener von ihm erforschten mathematischen Gesetze.

Und so meinen wir nichts Ueberspanntes oder Ungehöriges zu sagen, wenn wir behaupten, dass in der Frage über das innere Wesen der Ausdehnung und über die damit zusammenhängende subject-objective Bedeutung der Raumanschauung noch immer der Ausgangspunkt enthalten sei, an welchem die gegenwärtige Speculation sich zu orientiren habe, um zu einem festbegründeten Realismus zu gelangen, ohne dennoch dem berechtigten Vorrange der idealen Natur des Geistes und der Bedeutung der apriorischen Wahrheiten das Geringste zu vergeben!

Berichtigungen zum ersten Theile.

Seite 23, Zeile 15 v. u., statt: einem, lies: „einen"
» 130, vielmehr 301, Note 13 v. u., statt: und Wärme, lies: „als" Wärme
» 130, lies statt 130, die Seitenzahl 301
» 230, Zeile 6 v. o., statt: vollständig, lies: „ausdrücklich"
» 310, » 13 v. o., st.: Schattenempfindungen, lies: „Schallempfindungen"
» 310, » 4 v. u., ist nach schmeckbaren, das Wort „tastbaren" noch einzufügen
» 314, » 1 v. u., st.: ein System, l.: „im Systeme"
» 525, » 2 v. o., st.: empfindsamen, l.: „empfindenden"
» 526, » 13 v. u., st.: Allem, l.: „Allen"

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.